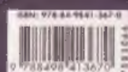
La vida filosófica no consiste únicamente en la palabra y la escritura, sino en la acción comunitaria y social. Era ya la opinión de Epicteto y de Marco Aurelio. También desde esta perspectiva del actuar es como hay que comprender la máxima goetheana «No te olvides de vivir», ya que resume el extraordinario amor hacia la vida que podemos observar en Goethe.

Gran lector de Goethe, Pierre Hadot analiza aquí cómo el maestro alemán se sitúa en la larga tradición occidental de los «ejercicios espirituales» inspirados por la filosofía antigua. Por medio de esta práctica cotidiana, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, a fin de transformarse a sí mismo.

A semejanza de los Antiguos, Goethe creía en la necesidad de vivir en el presente, en la «salud del momento», de comprender la felicidad en el instante en lugar de perderse en la nostalgia romántica del pasado o del futuro. La superación del «yo parcial y pasional», la concentración en el instante presente, la «mirada desde lo alto» o la «perspectiva universal» son algunos de los temas que Goethe abordó y que Pierre Hadot trata en este ensayo.

Pierre Hadot (París, 1922), helenista y filósofo francés especializado en filosofía antigua, es profesor honorario del Collège de France desde 1991. Ha escrito *La filosofía como forma de vida*, *Elogio de Sócrates*, *Wittgenstein y los límites del lenguaje* y *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Siruela, 2006), entre otros libros.


ISBN: 978-84-9841-367-0
9 788498 413670

No te olvides de vivir

Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales

Pierre Hadot

Siruela



Pierre Hadot

No te olvides de vivir

Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales

Traducción del francés de María Cucurella Miquel

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

Título original: *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*
En cubierta: *La cascade de Bonnant, derrière les Bains de St. Gervais,* grabado de Samuel Birmann (1793-1847)
Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Éditions Albin Michel, 2008
© De la traducción, María Cucurella Miquel
© Ediciones Siruela, S. A., 2010
c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid
Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-367-0
Depósito legal: M-[illegible]
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados

Índice

Prólogo

Goethe siempre ha sido uno de mis autores favoritos. Ya era hora de reunir, replanteándolos, los diversos estudios que he consagrado a él[1]. He aquí el origen de este libro que se refiere, en definitiva, a la práctica en Goethe de lo que he llamado «ejercicios espirituales» inspirados en la filosofía antigua, pero retomados y desarrollados a través de una larga tradición en la filosofía occidental.

La expresión «ejercicio espiritual», que ha sido empleada por algunos historiadores del pensamiento como Luis Gernet y Jean-Pierre Vernant, o autores como Georges Friedmann, no tiene una connotación religiosa a pesar de lo que piensen algunos críticos. Se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse, sino de formarse.

Estudiaré, para empezar, el ejercicio, caro a Goethe, de la concentración en el instante presente, que permite vivir intensamente cada momento de la existencia sin dejarse distraer por el peso del pasado o el espejismo del porvenir.

El segundo capítulo se refiere a otro ejercicio: la mirada desde lo alto, que consiste en tomar distancia respecto a las cosas y los acontecimientos, en esforzarse por verlos desde una perspectiva de conjunto, desprendiéndose del punto de vista individual, parcial y pasional. Este ejercicio puede ser puramente imaginativo, pero también puede corresponder a una acción física como la ascensión de una montaña.

El tercer capítulo está consagrado a la exégesis del poema «Palabras originarias» *(Urworte)*, que es una descripción del destino humano. Esta vez el ejercicio espiritual se sitúa en el nivel de la esperanza, figura que corona el poema y representa, para Goethe, una actitud fundamental.

Desde el principio hasta el final de estos tres capítulos, puede observarse una disposición constante en Goethe: el maravillamiento ante la vida y la existencia, aunque contengan elementos dolorosos o terroríficos.

Hay así un cuarto capítulo dedicado a lo que he denominado «el Sí a la vida y al mundo», y al parentesco existente entre Goethe y Nietzsche desde esta perspectiva.

A lo largo de todo el libro se expresa el profundo amor de Goethe hacia la vida, especialmente en el poema que estudiaremos más adelante[2], donde se oponen el *Memento mori* [No olvides el morir] de los cristianos, de los platónicos y de los románticos, y el *Memento vivere* [No te olvides de vivir] de Goethe, inspirado en Spinoza. Y cuando Wilhelm Meister, en los *Años de aprendizaje*, visita la «Sala del pasado», lee este lema: «Gedenke zu leben» [No te olvides de vivir], que es la traducción de *Memento vivere*.

Al escribir este libro, sintiéndome envejecer, estaba obsesionado con el *Memento mori*. Pero, bajo la influencia de Goethe, comprendí la importancia del *Memento vivere* y pensé que el lema goetheano «No te olvides de vivir» podía resumir muy bien el contenido de mi libro y servirle de título.

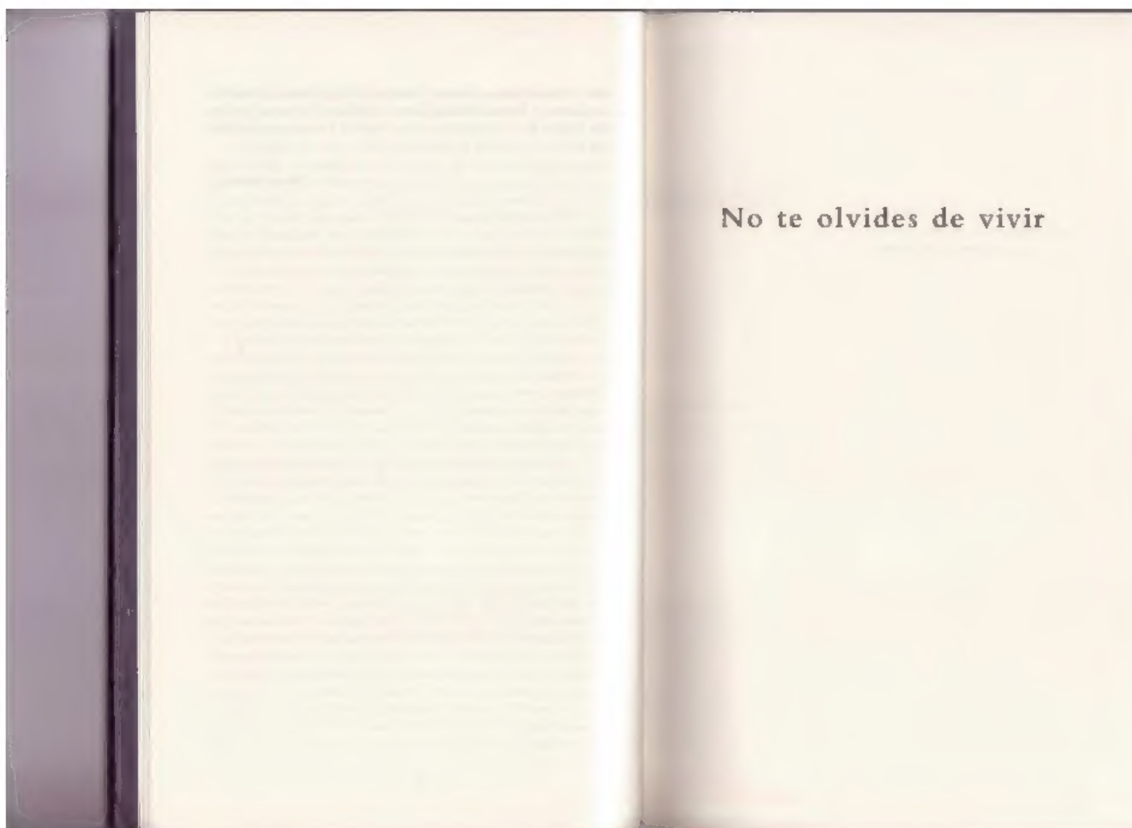
Una vez hecha esta elección descubrí que, en el año 2000, el gran conocedor de Goethe que es Hans-Jürgen Schings ya había escrito un artículo titulado «Gedenke zu leben. Goethes Lebenskunst» [No te olvides de vivir. El arte de vivir de Goethe][3]. El autor tuvo la amabilidad de enviarme su texto. Aquel estudio, extremadamente interesante, expone el arte de vivir de Goethe por medio de un análisis psicológico y moral de diversos personajes de Goethe y también de la personalidad de Winckelmann tal y como aparece en el elogio que Goethe hizo de él.

Fausto y Eduardo, uno de los personajes de las *Afinidades electivas*, representan lo que el arte de vivir de Goethe rechaza: Fausto por su incapacidad para concentrarse en el instante presente, Eduardo a causa de su hipocondría y sus caprichos. Frente a ellos, Winckelmann, verdadero hombre de la Antigüedad que posee el secreto del arte de vivir, y Wilhelm Meister, que aprende poco a poco a vivir, entregándose a la acción al servicio de los hombres y a la renuncia. El lector descubrirá en el notable estudio de Hans-Jürgen Schings muchos aspectos del arte de vivir según el autor de *Fausto* que no he abordado en la presente obra.

Quiero darle las gracias en primer lugar a Hélène Monsacré, quien me propuso publicar esta obra y me procuró documentos preciosos. Sin la devoción y la amabilidad de Concetta Luna el libro no podría haber sido acabado. Debo expresarle mi más profundo reconocimiento. Quiero agradecer también muy particularmente a Jean-Pierre Fauvet la abundante documentación que ha reunido para mí con tanto cuidado. Asimismo, han sido de provecho la preciosa ayuda y los consejos de Catherine Baladi,

Novella Bellucci, Herman Bonne, Blanche Buffet, Arnold I. Davidson, Gunter Gebauer, Ilsetraut Hadot, Dieter Harlfinger, Fabienne Jourdan, Brigitte Kessler, Klaus Schöpsdau y Alain Segonds. Les expreso aquí toda mi gratitud.

Pierre Hadot


No te olvides de vivir


A mi nieto Adrien Pagano.
En testimonio de mi reconocimiento
por todo lo que me ha aportado.

I. «La presencia es la única diosa que adoro»[1]

1. Fausto y Helena

«Entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás. Tan sólo el presente es nuestra felicidad»[2]. Cuando en la segunda parte de *Fausto* el héroe de Goethe pronuncia estas palabras, parece haber alcanzado el punto culminante de su «aspirar sin tregua a la más elevada existencia»[3]. A su lado, en el trono que ha hecho erigir para ella, está sentada Helena, aquella cuya espléndida belleza ha entrevisto en el espejo de la cocina de la bruja, aquella que había sido evocada en el primer acto para divertir al Emperador, después de un viaje terrible al reino de las Madres, y aquella de quien había caído entonces perdidamente enamorado: «¿Penetra hasta el fondo de mi alma la fuente de la Belleza extendida? Te consagro a ti toda mi fuerza, toda mi pasión, a ti la inclinación, el amor, la adoración, el delirio»[4]. Se trata de la misma Helena a quien ha buscado en el segundo acto, a través de todas las formas míticas de la Grecia clásica; de aquella de quien ha hablado con el centauro Quirón, con la sibila Manto. Aquella, finalmente, que en el tercer acto ha venido a refugiarse en la fortaleza medieval, Mistrás, en el Peloponeso, de la que Fausto aparece como señor.

Es entonces cuando se produce el encuentro extraordinario entre Fausto, que si bien aparece bajo la forma de un caballero de la Edad Media es, de hecho, la figura del hombre moderno, y Helena, quien, a pesar de ser evocada bajo los rasgos de la heroína de la guerra de Troya, es, de hecho, la figura de la Belleza antigua y, finalmente, de la Belleza de la Naturaleza. Con una maestría extraordinaria, Goethe ha sabido hacer vivir a estas figuras, estos símbolos, de tal manera que el encuentro entre Fausto y Helena está tan cargado de emoción como el encuentro entre dos amantes, tan cargado de significación histórica como el encuentro entre dos épocas, tan cargado de sentido metafísico como el encuentro del hombre con su destino.

La elección de la forma poética sirve muy hábilmente para figurar a la vez el diálogo de los dos amantes y el encuentro entre dos épocas históricas.

Mientras que desde el comienzo del tercer acto Helena sostenía un discurso propio de la tragedia antigua y sus palabras estaban ritmadas por el trímetro yámbico, mientras el coro de las cautivas troyanas le respondía en estrofas y antistrofas, a partir del momento en que Helena se encuentra con Fausto y oye al viejo Linceo expresarse en dísticos rimados, está extrañada y encantada con esta forma poética desconocida: «Apenas una palabra ha tocado mi oído, viene otra a acariciar la primera»[5]. Y el nacimiento del amor de Helena por Fausto se expresará precisamente en dísticos rimados que serán empezados por Fausto y acabados por Helena, inventando la rima cada vez. Al aprender esta nueva forma poética, Helena aprende con Fausto a deletrear el abecedario del amor, como dice Mefistófeles[6]. «Dime, ¿cómo expresarme tan bellamente», comienza Helena. «Es muy fácil», responde Fausto, «es necesario que esto parta del corazón y cuando el seno esté desbordante de deseo, nos volvemos y buscamos...». «Quien comparte nuestra felicidad», responde Helena. Fausto continúa: «Entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás. Tan sólo el presente...». «Es nuestra felicidad», responde Helena. Y Fausto añade: «Es el tesoro, el bien supremo, la posesión y la seguridad. Pero la confirmación, ¿quién la da?». «Mi mano», responde Helena[7]. El dúo de amor acaba provisionalmente con el testimonio del abandono de Helena, y el juego de las rimas acaba así en una «confirmación» que no es solamente el eco de la rima sino también el don de la mano. Fausto y Helena se callan entonces y se abrazan silenciosamente mientras el coro, adoptando el tono del epitalamio, describe su abrazo.

Este diálogo de amor, que es al mismo tiempo un diálogo poético, le ha sido seguramente inspirado a Goethe por la experiencia vivida entre 1814 y 1815 a partir de su encuentro con Marianne von Willemer, experiencia que de hecho era ignorada por sus contemporáneos. Había tenido la sorpresa, al enviarle a Marianne von Willemer los poemas del *Diván de Occidente y Oriente*, de recibir a su vez poemas de ella que respondían a los suyos y que pudo haber insertado en la obra. También hace alusión en el «Libro de Zuleika», contenido en este recopilatorio, a la historia del poeta persa que inventó la rima y cuya amiga le respondía retomando sus rimas. La situación de Fausto y de Helena se esboza ya en el *Diván*: «Igual que las miradas, cambiábamos los dos metáforas y rimas, según es de rigor»[8].

Más tarde el diálogo de amor, pero también los versos rimados, se reanudan entre Fausto y Helena, haciéndonos vivir un instante de una intensidad tal, de una fuerza tal, que el tiempo y el drama parecen detenerse. Helena dice: «Me siento tan lejana y sin embargo tan próxima y no puedo sino repetir con felicidad: "Estoy aquí, aquí"». Y Fausto: «Apenas respiro, mi voz tiembla y titubea. Es un sueño, el tiempo y el lugar se han desvanecido». Helena continúa: «Me parece que mi vida está lejos de mí y sin embargo me siento tan nueva, mezclada contigo, confiándome a lo desconocido». «No pienses en tu destino», responde Fausto, «ni que sea el más único de todos. Estar ahí es un deber aunque no sea más que un instante»[9]. Se entrevé así el juego sutil que se instaura entre la magia, la ficción dramática y la realidad. El drama parece detenerse. Se piensa que Helena y Fausto no tienen nada más que desear, pues están colmados por su presencia mutua. Soñamos con la *Elegía de Marienbad*: «Ya no tenías ni voto, ni esperanza, ni deseo, habías alcanzado el objetivo de tu aspiración más íntima»[10].

Pero Mefistófeles, que ha adoptado en el segundo acto la máscara monstruosa de una Fórcide para adaptarse al mundo griego, quebrará este momento perfecto anunciando la proximidad amenazadora de las tropas de Menelao, y Fausto le reprochará esta intervención intempestiva. El instante maravilloso se ha desvanecido, pero las disposiciones de Fausto y de Helena van a reflejarse aún en la descripción de la Arcadia ideal en la que ambos engendrarán a Euforión, el genio de la poesía.

El diálogo que acabamos de citar puede comprenderse en varios niveles. Es, en primer lugar, el diálogo de dos amantes, similares a todos los amantes. Fausto y Helena son dos amantes absortos en la presencia viva del ser amado, que lo olvidan todo, pasado y porvenir, más allá de dicha presencia. El exceso de felicidad les da una impresión de irrealidad, de sueño; el tiempo y el lugar se desvanecen.

Pero, en un segundo nivel de interpretación, este diálogo es el de Fausto y Helena como figuras simbólicas: la del hombre moderno, en su esfuerzo sin fin, y la de la belleza antigua, en su presencia apaciguadora, reunidas milagrosamente por la magia de la poesía que suprime los siglos. En este diálogo el hombre moderno intenta hacer olvidar a Helena su pasado para que se sitúe por completo en el instante presente, que ella no puede comprender. Se siente lejana y próxima a la vez, abandonada por la vida y sin embargo renaciendo, viviendo en Fausto, mezclada con él, sumergiéndose a lo desconocido. Y Fausto la exhorta a no reflexionar sobre su extraño destino, sino a aceptar la nueva existencia que se le ofrece. En este diálogo entre las dos figuras simbólicas, como ha señalado Dorotea

Lohmeyer[11], Helena se «moderniza», si se puede decir así, adoptando la rima, símbolo de la interioridad moderna, al dudar, al reflexionar sobre su destino, y Fausto se «antiquiza»; habla como si fuera un hombre antiguo cuando invita a Helena a concentrar su atención en el instante presente y a no perder este instante en una reflexión titubeante sobre el pasado y el futuro.

En efecto, para Goethe ésa era precisamente la característica de la vida y del arte antiguos: saber vivir en el presente, conocer lo que llamaba, como veremos, «la salud del momento». Como afirma Siegfried Morenz[12]: «Aquella naturaleza particular de Grecia, nadie la ha caracterizado mejor que Goethe [...], con ocasión del diálogo entre Fausto y Helena, cuando el alemán enseña el arte de la rima a la heroína griega: entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás. Tan sólo el presente es nuestra felicidad».

Y, precisamente, si Fausto habla a Helena en calidad de hombre antiguo es porque la presencia de Helena, es decir, la presencia de la Belleza, le abre la presencia de la Naturaleza: para Goethe, Antigüedad y Naturaleza van a la par. Por ello el diálogo entre Fausto y Helena puede comprenderse en un tercer nivel. El encuentro con Helena es el encuentro con la Belleza, el encuentro con la presencia de la Naturaleza, el encuentro, también, con la antigua sabiduría, con el antiguo arte de vivir. A Fausto el nihilista, que se ha jugado con Mefistófeles que nunca le diría de repente: «¡Detente, pues, eres tan bello!», la antigua y noble Helena, después de la humilde Gretchen, revela el esplendor del ser, es decir, del instante presente, y le invita a decir sí al instante, al mundo y a sí mismo.

2. Lo presente, lo trivial y lo ideal

Para Goethe, ya lo hemos dicho, los antiguos sabían vivir en el presente, en la «salud del momento», en lugar de perderse, como los modernos, en la nostalgia del pasado y del futuro. En una carta a Zelter[13], fechada en 1829, desarrolla esta idea con toda la claridad deseable. Se lamenta sobre todo de la ausencia del destinatario de la carta, su amigo el músico Zelter. Y se entrega, en esta ocasión, a una meditación sobre el presente y la presencia, las dos nociones: actualidad temporal y proximidad espacial, expresadas por una única palabra, *Gegenwart*, en alemán:

> La presencia tiene realmente algo de absurdo: uno se imagina que es uno; nos vemos, nos sentimos. Permanecemos allí. Pero no tenemos plena conciencia del beneficio que podemos extraer de tales instantes. Queremos expresarnos sobre ello de la manera siguiente. El ausente es una persona ideal, mientras que quienes están ahí, presentes, se aparecen unos a otros como completamente triviales. Es realmente muy raro que el ideal sea prácticamente suprimido por la realidad de la presencia. Probablemente sea ésa la razón por la cual a los modernos su ideal no se les aparece más que como nostalgia.

En las líneas que siguen, Goethe hace alusión a la nueva «forma de vida» que se ha vuelto general. En aquel año de 1829 en que escribe, aquellos «modernos» que evoca son los románticos cuya visión del mundo triunfa entonces en Europa. La nostalgia está de moda, nostalgia por el ser ausente, lejano, inaccesible, nostalgia por el pasado o por el futuro o por otro mundo, otra vida, que estarían en otro lugar. Esta nostalgia del «ideal» va acompañada de un desprecio de lo real, de lo cotidiano, del presente, considerado por los románticos como lo trivial, algo que Goethe rechaza totalmente.

No es que Goethe ignore que los instantes presentes de la vida cotidiana puedan engullirse en lo que llama *das Gemeine*[14], término que puede significar en él, según los contextos, lo trivial, lo común, lo ordinario, lo banal, lo maquinal, lo vulgar, lo mediocre, la futilidad. A ojos de Goethe, el gran peligro que amenaza al hombre es el de no poder elevarse por encima de lo trivial y de la banalidad. En un poema en honor a Schiller hace alusión a la elevación del alma de aquel poeta por encima de ese estado de mediocridad:

> Pero su espíritu seguía siempre avanzando con vuelo poderoso en la eterna esfera de lo verdadero, bueno y bello, y a su zaga quedaba, en inerte apariencia, lo que a todos nos sojuzga, lo vulgar[15].

O incluso, en los *Años de andanzas* evoca al hombre que se eleva a su más alta cumbre y que puede mantenerse en esta altura «sin que la presunción y el orgullo le arrastren de nuevo al hondón de lo vulgar»[16].

Quizá podría decirse que, para Goethe, *das Gemeine* es lo que no ha sido iluminado por la Idea, que se trata de la Idea inmanente a las leyes morales[17]. La vida vulgar y trivial es una vida sin ideal, una rutina dominada

por los hábitos, las preocupaciones[18], los intereses egoístas, que nos ocultan el esplendor de la existencia. Para liberarse de lo trivial y de la banalidad no hay que hacer, según Goethe, como los románticos, que se evaden del presente para refugiarse en un ideal o lejano o futuro, sino que hay que reconocer, por el contrario, que cada instante presente no es trivial, que es necesario descubrir su riqueza y su valor, desvelar en él la presencia del ideal, ya sea porque efectivamente es rico y sobrecogedor por la intensidad de la experiencia que hace vivir, sea porque podemos conferirle un valor moral, respondiendo a las exigencias del deber, sea porque la poesía y el arte llegan a idealizarlo. Solamente gracias a esta toma de conciencia del valor del presente puede la vida reencontrar su dignidad y su nobleza. Es esta visión de lo ideal en lo real[19] lo que Goethe percibía en los cuadros de Claude Lorrain, pero sobre todo en el arte antiguo: lo real, para los antiguos, era en cierto modo a sus ojos algo «real idealizado»[20].

En la carta a Zelter de octubre de 1829, que ya hemos citado, Goethe evoca brevemente las copias, ejecutadas por el pintor F. W. Ternite, de las pinturas murales de Herculano y Pompeya, lo que le conduce al tema de la presencia y del presente, a la vez actualidad temporal y coexistencia en el universo, las dos nociones que evocaba para él, como ya hemos dicho, la misma palabra alemana *Gegenwart*:

> Aquí se encuentra lo más maravilloso que hay en la Antigüedad para aquel que puede ver, que puede ver con sus ojos: la salud del momento y todo su valor. Porque estas pinturas, desaparecidas en una terrible catástrofe, están todavía tan cerca, después de casi dos mil años, son tan bellas, tan agradables, como en el momento de felicidad y de bienestar que precedió a su terrible sepultura. Si nos preguntásemos qué representan, quizá sentiríamos embarazo al responder. Por el momento, diría lo siguiente: estas figuras nos dan la sensación de que el instante debía imponerse, bastándose a sí mismo para poder ser una digna centra en el tiempo y la eternidad[21].

Las obras de arte antiguo revelan por tanto a Goethe dos aspectos de la actitud del alma antigua con respecto al presente. En primer lugar, el sentido del «instante que se impone», decisivo, de lo que los griegos llamaban el *kairós*, el momento que hay que atrapar y representar para hacer ver en él el pasado y el futuro, como ha hecho el escultor de la «tumba de la bailarina» de la que habla Goethe en una carta a Sickler[22]:

> La maravillosa agilidad con que la bailarina pasa de una figura a otra y que provoca nuestra admiración frente a tales artistas queda así fijada en su momento, de modo que, en aquel momento, vemos, al mismo tiempo, el pasado, el presente y el porvenir y somos así transportados a un estado supraterrestre.

Y, a propósito de la representación del momento en el «Laocoonte», anota Goethe[23]:

> Para que una obra plástica realmente se mueva delante del ojo, hay que escoger un momento de tranquilidad: poco antes, ninguna parte del todo se encontraba en esta posición, poco después cada parte debe haber sido instigada a abandonar esta posición. Así es como la obra estará siempre viva de nuevo ante millones de espectadores.

Esta elección del momento decisivo en las obras de arte antiguo supone, de una manera general, una atención aguda al instante presente y a su significación, al papel que juega en el desarrollo de los acontecimientos, en el devenir del proceso[24].

Pero las obras de arte antiguo revelan también a Goethe otro aspecto de la presencia. Ya no se trata solamente de la percepción del momento decisivo y del instante presente, es también un sentido profundo del valor de la vida, de la «presencia» viva de los seres y de las cosas, una mirada poética que sabe aprehender el ideal de la simple realidad. Es lo que Goethe[25] había experimentado durante su viaje a Italia al contemplar las estelas funerarias en Verona:

> El viento que sopla aquí de los sepulcros de la antigüedad trae la misma fragancia que si viniera atravesando colinas de rosas. Son sepulcros cordiales y conmovedores y siempre restauran la vida. He aquí un hombre que en compañía de su mujer asoma por una hornacina como por una ventana. Ahí tenéis a padre y madre, con el hijo en medio, mirándose unos a otros con naturalidad indecible. Aquí tiéndense las manos una pareja de enamorados. Allá vemos a un padre que, sentado en su sofá, parece solazarse con los suyos. A mí me produjo una emoción superior la inmediata presencia de aquellas piedras. Son de un arte posterior, pero sencillas, y hablan un lenguaje natural, abstracto. No vemos aquí ningún caballero armado, postrado de hinojos, en espera de una

alegre resurrección. Con más o menos habilidad, el artista tiró sólo a representar la sencilla presencia de los hombres, dando de ese modo continuidad y perduración a su existencia. Estas figuras no juntan las manos ni miran al cielo, sino que están aquí abajo, y son lo que fueron y lo que son. Hállanse reunidas, muéstranse interés recíproco, ámanse, y todo esto halla gratísima expresión en las piedras, incluso con cierta torpeza del artista.

Para expresar esta «salud» con la cual los poetas y los artistas de la Antigüedad describían la presencia de las cosas, Goethe tiene una fórmula feliz: representan la existencia, mientras que los modernos no se interesan más que por el efecto que produce su descripción:

> En lo tocante a Homero, diríase que se me ha caído una venda de los ojos. Las descripciones, los símiles, etc., nos resultan poéticos y son, no obstante, indeciblemente naturales, pero trazados ciertamente con una pulcritud y un fervor que nos asustan. Hasta los episodios fantásticos más singulares muestran una naturalidad que nunca sentí sino en la vecindad de los objetos descritos. Permíteme expresar brevemente mi pensamiento en esta forma: representan la existencia, en tanto nosotros solemos pintar el efecto; describen lo terrible, en tanto nosotros describimos terriblemente; exponen lo agradable, mientras nosotros buscamos agradar, etc. [...]. De ahí que todo resulte exagerado, amanerado, y sea todo falsa gracia, todo hinchazón. Porque cuando se trabaja con miras al efecto y más allá del efecto, creemos no poder hacerlo sensible lo bastante. Si esto que digo no es nuevo, yo, sin embargo, lo he sentido muy vivamente con una ocasión nueva. Tengo ahora tan presentes en mi espíritu todas esas costas y estribaciones de montañas, ensenadas y golfos, islas e istmos, rocas y playas de arena, colinas cubiertas de matorrales, suaves praderas, fructíferos campos, adornados jardines, cuidados árboles, parras colgantes, montañas nubosas y siempre despejadas llanuras, cañadas y arrecifes, y ese mar que todo lo circunda con tantas alternativas y variedades, que por primera vez esa palabra, *Odisea*, cobra para mí vida[26].

3. Arcadia idílica

A aquella a quien ha invitado a reconocer en el presente «la sola felicidad», Fausto propone volver a su patria, al país donde ha nacido:

> Cuando, al murmuro de los juncales del Eurotas,
> salió radiante de su cáscara[27].

Es en efecto cerca del río Eurotas donde Zeus, bajo la forma de un cisne, se unió a Leda, que puso un huevo del que salió Helena. Aquel país es Arcadia, símbolo, para Goethe, de la libertad y de la alegría de la naturaleza primitiva, de la Edad de Oro[28] a la que pertenece naturalmente Helena por su nacimiento divino: Helena encontrará allí asimismo su arraigo en la realidad y la salud de la vida en el presente:

> Tal es el destino al que, tú y yo, hemos llegado
> Dejemos el pasado detrás de nosotros
> ¡Oh! Siente que has nacido del Dios supremo
> Únicamente al primer mundo
> [es decir, a la edad de oro] es donde perteneces[29].

Desde sus cimas soleadas hasta los prados verdes de los valles, toda la Arcadia descrita por Fausto está llena de una vida armoniosa o pura. De sus habitantes, de quienes no sabemos si son hombres o dioses, puede decirse:

> Aquí el bienestar se obtiene desde el nacimiento
> La mejilla es sonriente como la boca
> Cada uno, en su lugar, es inmortal
> Todos son felices y están sanos[30].

Bajo el aspecto de esta Arcadia idílica, de esta edad de oro, Goethe imagina la vida antigua, y aquella pintura de la libertad de Arcadia, que es asimismo la descripción de un estado interior, nos permite entrever una de las direcciones en las que se orienta la afirmación goetheana del valor del instante presente en el mundo antiguo.

De una manera general, esta representación idílica de la Grecia antigua, teñida de nostalgia por las divinidades del paganismo, estaba de

moda en la época de la juventud de Goethe. Los «dioses de Grecia» que canta Schiller exigen hombres que sean felices:

> La seriedad tenebrosa y la triste resignación fueron desterradas de vuestro alegre servicio, todos los corazones debían latir felices, pues estabais emparentados con la felicidad. No había entonces nada más sagrado que lo bello[31].

Para Schiller y Hölderlin, el drama del mundo moderno es que los dioses «si, retornaron al hogar, y se llevaron consigo todo lo bello, todo lo grande»[32]. Pero Hölderlin profetiza:

> Hasta que, despertando de angustioso sueño, se levante el alma de los hombres, juvenilmente alegre, y el hálito bendito del amor, de nuevo, como muchas veces antes entre los hijos florecientes de la Hélade, sople en una nueva época, y el espíritu de la naturaleza, el que viene desde lejos, el dios, se nos aparezca entre nubes doradas sobre nuestras frentes más libres, y permanezca en paz entre nosotros[33].

A esta idealización de Grecia que podemos observar en Goethe, Schiller y Hölderlin, ha contribuido poderosamente la obra del gran J. Winckelmann. El ensayo que Goethe ha consagrado a Winckelmann es, a este respecto, extremadamente revelador. Winckelmann mismo se convierte a sus ojos en un hombre antiguo y un pagano, es decir un hombre feliz, sano, vivo en el presente, cuya figura serena se opone a la inquietud enfermiza de los románticos. Mientras que el hombre romántico se precipita casi constantemente en el infinito,

> los antiguos, sin largos rodeos, inmediatamente sentían que su único bienestar se encontraba en el interior de los deliciosos límites del tan bello mundo. Aquí es donde estaban fijados, a esto estaban abocados, aquí se encontraba el espacio de su actividad, allí su pasión encontraba su objeto y su alimento[34].

La grandeza de la poesía y de la historia de la Antigüedad consiste en que retrata a personajes que tenían un intenso interés por las realidades más próximas a ellos, su yo, su patria, la vida de sus conciudadanos, es decir, «que actuaban sobre el presente». Por eso no podía resultarle difí-

cil al autor, que estaba en las mismas disposiciones, eternizar un presente así:

> Lo único que tenía valor para ellos era lo que ocurría efectivamente, de la misma manera que, para nosotros, solamente parece tener valor lo que se piensa o se siente [...]. Se quedaban con lo que es cercano, verdadero, real. ¡Hasta sus imaginaciones eran de carne y hueso![35]

Para Goethe, si continuamos con el retrato de Winckelmann, el espíritu antiguo y el espíritu pagano están íntimamente ligados. Sus rasgos comunes son la confianza en uno mismo, la acción en el presente, la admiración de los dioses como obras de arte, la sumisión al destino superior.

Es propio del hombre antiguo alegrarse espontáneamente, inconscientemente, de su propia existencia, sin pasar, como hacen los modernos, por el giro de la reflexión y del lenguaje. Tal es, precisamente, a los ojos de Goethe, la salud antigua. Es posible que hubiera aceptado con gusto considerar, como Plotino[36], que la salud es inconsciente, porque es conforme a la naturaleza, mientras que la conciencia corresponde a un estado de perturbación, a un estado de enfermedad: cuanto más pura e intensa es una actividad, tanto menos consciente es.

4. ¿Salud inconsciente o serenidad conquistada?

Como ha subrayado con razón Klaus Schneider[37], «la definición de la esencia del helenismo, es decir, para Winckelmann, del ser humano ideal y de la perfección divina como "noble simplicidad y majestad calma", está sacada de la interpretación de las obras de arte plásticos», especialmente las del siglo IV a. C. que había propuesto el célebre arqueólogo[38], pero no tiene en cuenta las obras literarias de la Antigüedad. De hecho, se ha criticado con acierto esta representación idílica de la vida griega imaginada por Winckelmann y Goethe. Ya en 1817 el gran filólogo alemán August Boeckh escribía: «Los griegos eran más desgraciados de lo que muchos se creen»[39]. Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación*, cita textos de líricos y de trágicos que revelan el profundo pesimismo griego:

> Lo más envidiable de todos los bienes de la tierra es no haber nacido y no haber visto nunca los rayos ardientes del sol; si se nace, atravesar lo antes posible las puertas del Hades y descansar sobre un espeso manto de tierra.

Pero fueron sobre todo Jakob Burckhardt y, después de él, Nietzsche quienes criticaron vigorosamente las ideas de Winckelmann y de Goethe en el curso del siglo XIX.

Es cierto que esta representación idílica de la alegría espontánea y de la salud griega no se corresponde en modo alguno, de hecho, con la realidad histórica. El hombre antiguo era tan inquieto, estaba tan angustiado como el hombre moderno. Como nosotros, arrastraba la carga del pasado, las inquietudes y las esperanzas del futuro, el temor de la muerte. Hesíodo evoca las «penosas preocupaciones» que torturan al hombre desde que Pandora abriera el tarro de los males volviendo a cerrar su tapa sobre la esperanza. El sino del género humano en su estado actual, la raza de hierro, es «ni de día ni de noche cesarán de estar agobiados por la fatiga y la miseria; y los dioses les darán arduas preocupaciones *(merimnas)*». Los líricos y los trágicos le hacen eco: «No hay ni un hombre feliz. A todos los hombres que ven el sol les hiere el dolor»; «¡Ah, descendencia de mortales! ¡Cómo considero que vivís una vida igual a nada!».

Goethe admiraba la «salud del momento» en las pinturas de Pompeya y de Herculano. En aquella época, sin embargo, Horacio hablaba del «negro Cuidado» *(atra Cura)* que cabalgaba inexorablemente detrás del caballero y Lucrecio denunciaba la inquietud interior de los hombres:

> Si pudieran los hombres, así como sienten en su alma un peso cuya opresión les fatiga, conocer también la causa de ello y de dónde viene esta mole tan grande de mal que aplasta su pecho, no vivirían así, como vemos comúnmente, sin saber lo que desean y buscando siempre cambiar de lugar como si pudieran deshacerse de su carga [...]. Es así como cada uno huye de sí mismo, pero [...] queda a su pesar encadenado a este sí mismo, y lo odia.

Mucho antes del análisis pascaliano del aburrimiento, los antiguos habían sentido aquel vacío interior, aquel odio de sí, aquella angustia a estar solo con uno mismo que caracterizan al ser humano. Séneca escribió una página extraordinaria en la que analiza estas enfermedades del alma: la «displicencia de sí mismo», «la sensación voluptuosa» que provoca «el

enojo y la agitación», «aquel desasosiego del alma que en ningún sitio halla reposo», «el fastidio de la vida y el mismo mundo».

De hecho, se podría pensar que Goethe conocía demasiado bien la historia antigua como para ignorar que la preocupación y la angustia, que son en cierto sentido la sustancia de la vida humana, ya eran entonces el sino de los humanos. Pero consideraba que la serenidad antigua era tan fuerte que «en los instantes más altos de placer así como en los instantes más graves del sacrificio, o incluso de la destrucción, los antiguos conservaban una indestructible salud». Así, se podría creer que esta serenidad estaba dada, era inherente al temperamento griego. Sin embargo, lo que Nietzsche advirtió es que esta serenidad era adquirida y no primitiva, que resultaba de un inmenso esfuerzo de la voluntad: para él, arrojar el velo deslumbrante de la creación artística sobre los horrores de la existencia era una cuestión de voluntad estética. Pero, sobre todo, existía en la Antigüedad una voluntad filosófica de encontrar la paz del alma a través de la transformación de sí y de la mirada dirigida al mundo.

5. La experiencia filosófica del presente

Esta voluntad filosófica se esboza ya en el periodo arcaico. Cuando uno de los Siete Sabios, Pítaco, declara que lo mejor es «hacer bien el presente», es decir, concentrarse en la acción presente –lo que supone no dejarse distraer por el pasado y el futuro–, se trata en efecto de un consejo, y lo que propone es una regla de conducta.

En el siglo V a. C., dentro del movimiento sofístico que propone a los jóvenes atenienses una *formación* en la vida política, se puede observar que, por ejemplo, Antifonte el Sofista critica a sus contemporáneos reprochándoles, si puede decirse, que persigan fantasmas, sin vivir en el presente, la única realidad:

> Hay gente que no vive la vida presente: es como si se preparasen, consagrándole todo su ardor, a vivir no se sabe qué otra vida, pero no ésta, y mientras hacen esto, el tiempo se va y se pierde. No se puede poner en juego la vida como un dado que se tira.

Se decía que uno de los discípulos de Sócrates, Aristipo, «era el que mejor sabía administrar la situación presente», es decir, gozar de los bienes

presentes sin intentar alcanzar cosas ausentes o inaccesibles, y consideraba que no había más felicidad que la del instante presente. Esta actitud causaba admiración, lo que demuestra claramente que no correspondía a un comportamiento general y espontáneo, sino que resultaba, por el contrario, de una voluntad filosófica consciente y deliberada de adaptarse a la realidad tal y como se presenta.

A pesar de la profunda diferencia existente entre las doctrinas epicúrea y estoica, se puede descubrir una gran analogía en la experiencia del presente que subyace a estas dos doctrinas. Puede definirse de la manera siguiente: epicureísmo y estoicismo privilegian el presente en detrimento del pasado y, sobre todo, del futuro; plantean que la felicidad debe encontrarse tan sólo en el presente, que un instante de felicidad equivale a una eternidad de felicidad, y que la felicidad puede y debe ser buscada inmediatamente, enseguida, en el acto. Epicureísmo y estoicismo invitan a situar el instante presente en la perspectiva del cosmos y a reconocer un valor infinito al más mínimo momento de existencia.

El epicureísmo es ante todo una terapia de la angustia. Los hombres están aterrorizados porque creen que los dioses se ocupan de los hombres y les reservan castigos después de la muerte. Los hombres están turbados por el temor de la muerte, son devorados por las preocupaciones y las penas que los deseos insatisfechos engendran. Y, para algunos, existe aquella inquietud moral que provoca el escrúpulo de actuar con una perfecta pureza de intención. La práctica del epicureísmo liberará a los hombres de estos múltiples tormentos. Los dioses mismos viven en una perfecta tranquilidad, sin ser turbados por la preocupación de producir el universo o gobernarlo, ya que éste es el resultado mecánico de un encuentro de átomos que existen eternamente; así pues, no amenazan a los hombres. El alma no sobrevive al cuerpo, y la muerte no es un acontecimiento de la vida; no es, pues, nada para el hombre. Los deseos no nos turban más que cuando son artificiales e inútiles: hay que rechazar los deseos que no son ni naturales ni necesarios, satisfacer prudentemente los deseos naturales, pero no necesarios, satisfacer ante todo los deseos que son indispensables para sobrevivir a la existencia. En cuanto a la inquietud moral, será totalmente apaciguada, si no dudamos en reconocer que el hombre, como todo ser viviente, siempre está guiado por el placer. Si se busca la sabiduría, es simplemente porque trae la paz del alma, es decir, en definitiva, un estado de placer. Y, precisamente, el epicureísmo propone una sabiduría, una sabiduría que aprende a distenderse, a suprimir la inquietud, una sabi-

duría, de hecho, que solamente en apariencia es fácil, ya que hay que renunciar a muchas cosas para no desear más que aquello que tenemos la certeza de obtener y para someter los propios deseos al juicio de la razón. Se trata, por tanto, de una transformación total de la vida. Ahora bien, uno de los principales aspectos de esta transformación es el cambio de actitud con respecto al tiempo.

Para los epicúreos, los insensatos, es decir, la mayoría de los hombres, son corroídos por deseos insaciables que abarcan las riquezas, la gloria, el poder, los placeres desordenados de la carne. Lo que caracteriza a todos estos deseos es que no pueden ser satisfechos en el presente. Por eso, dicen los epicúreos, «los insensatos viven en la espera de los bienes futuros. Sabiendo que son inciertos, se consumen de ansiedad y de temor. Y, más tarde –esto es lo peor de sus tormentos–, se dan cuenta de que se han apasionado inútilmente por el dinero, o el poder, o la gloria. Ya que no han obtenido ningún placer de todas aquellas cosas cuya esperanza los había inflamado y para cuya conquista habían trabajado tan penosamente». «La vida del necio es ingrata, intranquila», dice una sentencia epicúrea, «toda ella se apresura hacia el futuro».

La sabiduría epicúrea propone así, en efecto, una transformación radical de la actitud humana con respecto al tiempo, transformación que debe ser efectiva en cada instante de la vida. Hay que saber gozar del placer presente sin dejarse desviar de este placer, evitando pensar en el pasado, si es desagradable, o en el porvenir, en la medida en que provoque en nosotros esperanzas o temores desordenados. Sólo el pensamiento de lo agradable, del placer, pasado o futuro, es admitido en el momento presente, sobre todo cuando se trata de compensar un dolor presente. Esta transformación supone una concepción determinada del placer, según la cual la calidad del placer no depende ni de la cantidad de los deseos que satisface ni de la duración durante la cual se realiza.

La cualidad del placer no depende de la cantidad de deseos que satisface. El mejor placer y el más intenso es aquel que está menos mezclado de inquietud y que asegura la paz del alma con mayor seguridad. Será así procurado por la satisfacción de los deseos naturales y necesarios, de los deseos esenciales, necesarios para la conservación de la existencia. Ahora bien, estos deseos pueden ser fácilmente satisfechos sin que haya necesidad de esperarlos del futuro, sin que nos abandonemos a la incertidumbre y la inquietud de una larga persecución. «Gracias sean dadas a la bienaventurada Naturaleza», dice una sentencia epicúrea, «que hace que las

cosas necesarias sean fáciles de alcanzar y que las cosas difíciles de alcanzar no sean necesarias». Todo es maldición del alma: pasión humana, deseo de la riqueza o del poder o de la depravación, que obliga a pensar en el pasado o en el futuro. Pero el placer más puro, el más intenso, puede ser fácilmente alcanzado en el presente.

El placer no solamente no depende de la cantidad de deseos satisfechos, sino que tampoco depende en modo alguno de la duración. No tiene necesidad de ser largo para ser absolutamente perfecto. «Un tiempo infinito no puede hacernos experimentar un placer mayor que el que nos hace experimentar el tiempo que vemos limitado».

Esto puede parecer una paradoja. Se funda en primer lugar en una representación teórica. El placer es pensado por los epicúreos como una realidad en sí que no se sitúa en la categoría del tiempo. Aristóteles ya había dicho que el placer es completo, total, en cada momento de su duración, y que su prolongación no cambia su esencia. A esta representación teórica se añade, entre los epicúreos, una actitud práctica. Limitándose él mismo a lo que asegura la perfecta paz del alma, el placer alcanza una cumbre que no se puede sobrepasar, y es imposible aumentar ese placer mediante la duración. El placer se encuentra por completo en el instante presente, y no tenemos necesidad de alcanzar nada del futuro para aumentarlo.

Se podría resumir todo cuanto acabamos de decir con estos versos de Horacio: «Contenta el alma con lo actual, deteste el temor del futuro y la amargura». El espíritu feliz no mira hacia el futuro. Podemos ser felices enseguida si limitamos razonablemente nuestros deseos.

No solamente podemos, sino que debemos. Sí, la felicidad debe ser encontrada inmediatamente, enseguida, en el presente. En lugar de reflexionar sobre el conjunto de la vida, de calcular las esperanzas y las incertidumbres, hay que captar la felicidad en el instante presente. Hay una urgencia: «No nacemos más que una vez», dice una sentencia epicúrea, «dos veces no nos está permitido. Así pues, es necesario que dejemos de ser para toda la eternidad, pero tú, que no eres dueño del mañana, aún postergas a mañana la alegría. La vida, sin embargo, se consume en vano en estos retrasos y cada uno de nosotros muere sin haber probado nunca la paz». «Mientras hablo», dice Horacio, «el tiempo celoso habrá ya escapado: goza del día (*carpe diem*) y no jures que otro igual vendrá después».

Este *carpe diem* de Horacio no es en modo alguno, como a menudo se lo ha representado, un consejo de vividor, es por el contrario una invitación

a la conversión, es decir, una toma de conciencia de la vanidad de los deseos superfluos y sin límite, una toma de conciencia también de la inminencia de la muerte, de la unicidad de la vida, de la unicidad del instante. Desde esta perspectiva, cada instante aparece como un don maravilloso que llena de gratitud a quien lo recibe: «Persuádete», sigue diciendo Horacio, «de que cada nuevo día que se levanta será el último para ti. Entonces recibirás con gratitud cada hora inesperada».

Gratitud, maravillamiento... Ya habíamos encontrado estos sentimientos entre los epicúreos a propósito de la milagrosa coincidencia entre las necesidades del ser vivo y las facilidades que le procura la Naturaleza. El secreto de la alegría epicúrea, de la serenidad epicúrea, consiste en vivir cada instante como si fuera el último, pero también como si fuera el primero. Experimentamos el mismo agradecido maravillamiento al recibir el instante como si fuera inesperado o acogiéndolo como si fuera completamente nuevo:

> Si todo esto, dice Lucrecio, de repente se ofreciera por primera vez a la vista de los desprevenidos mortales, ¿qué mayor maravilla podría citarse, qué cosa podría menos prever la osada imaginación de las gentes?

El secreto del gozo, de la serenidad epicúrea, es finalmente la experiencia del placer infinito que da la conciencia de existir, aunque sólo sea un instante. Para mostrar en efecto que un solo instante de existencia basta para proporcionar este placer infinito, los epicúreos se ejercitaban en decirse cada día: he tenido todo el placer que podía esperar. «Gran dominio de sí mismo», dice Horacio, «y placidez la del que al fin del día dice: "He vivido"». Vemos aquí una vez más el papel del pensamiento de la muerte en el epicureísmo. Decir cada noche: «He vivido», es decir, «mi vida ha terminado», es practicar el mismo ejercicio que consistía en decir: hoy será el último día de mi vida. Pero es precisamente este ejercicio de toma de conciencia de la finitud de la vida lo que revela el valor infinito del placer de existir en el instante. Desde la perspectiva de la muerte, el hecho de existir, aunque sólo sea un instante, reviste bruscamente un valor infinito y procura un placer de una intensidad infinita. No podemos decir sin turbación «mi vida se ha acabado» más que si hemos adquirido conciencia del hecho de que ya lo hemos tenido todo en ese instante de existencia.

Todo esto debe situarse, de hecho, en el marco de una visión general del universo. Gracias a la doctrina de Epicuro, que explica el origen del

universo a partir de la caída de los átomos en el vacío, a ojos del filósofo, como dice Lucrecio, las murallas del mundo se separan, todas las cosas aparecen en el vacío inmenso, en la inmensidad del todo. Como Metrodoro, el epicúreo puede exclamar: «Acuérdate de que, nacido mortal, con una vida limitada, te has elevado por medio del pensamiento de la naturaleza hasta la eternidad y la infinidad de las cosas y has visto todo lo que ha sido y todo lo que será».

Volvemos a encontrar aquí el contraste entre el tiempo finito y el tiempo infinito. En el tiempo finito, el sabio capta todo lo que se desarrolla en el tiempo infinito, más exactamente, como dijo Léon Robin comentando a Lucrecio: «El sabio se sitúa en la inmutabilidad, independiente del tiempo, de la eterna Naturaleza». El sabio epicúreo persigue así, en esta conciencia de existir, la totalidad del cosmos. La Naturaleza, en cierto sentido, le proporciona todo en el instante.

En el estoicismo, el momento de concentración en el presente está todavía más acentuado, como aparece claramente en este pensamiento de Marco Aurelio:

> He aquí lo que te basta:
> el juicio que diriges en este momento hacia la realidad, mientras sea objetivo,
> la acción que estás llevando a cabo en este momento, mientras se realice para el servicio de la comunidad humana,
> la disposición interior en la que te encuentras en este mismo momento, mientras sea una disposición de gozo ante la conjunción de los acontecimientos que produce la causalidad exterior.

Marco Aurelio se ejercita así en concentrar su atención en el momento presente, es decir, en lo que está pensando, haciendo o experimentando en ese mismo instante. «Esto te basta», se dice a sí mismo, y la expresión tiene doble sentido: esto basta para ocuparte, no tienes necesidad de pensar en otra cosa; esto basta para hacerte feliz, no hay que buscar otra cosa. Es éste el ejercicio espiritual que él mismo llama «delimitar el presente». Delimitar el presente es desviar la atención del pasado y del futuro para concentrarse en lo que se está haciendo.

El presente del que habla Marco Aurelio es un presente que se define por lo vivido de la conciencia humana: representa así una cierta espesura del tiempo, una espesura que corresponde a la atención de la conciencia

vivida. Es este presente vivido, relativo a la conciencia, lo que está en cuestión cuando Marco Aurelio aconseja «delimitar el presente». Este punto es importante: el presente se define en función del pensamiento y la acción del hombre que pone en juego toda su personalidad.

El presente basta a nuestra felicidad porque es la única cosa que nos pertenece, que depende de nosotros. A los ojos de los estoicos, en efecto, es esencial saber distinguir entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. El pasado ya no depende de nosotros, puesto que está fijado definitivamente; el porvenir no depende de nosotros porque todavía no es. Solamente el presente depende de nosotros. Así pues, es lo único que puede ser bueno o malo, ya que es lo único que depende de nuestra voluntad. El pasado y el futuro, puesto que no dependen de nosotros, puesto que no son del orden del bien o del mal moral, deben así sernos indiferentes. Es inútil turbarse por lo que ya no es o por lo que quizá no será nunca.

Este ejercicio de delimitación del presente es descrito también por Marco Aurelio de la siguiente manera:

> Si separas de ti mismo, es decir, de tu pensamiento [...], todo lo que has hecho o dicho en el pasado y todas las cosas que te turban, porque han de venir, si separas del tiempo lo que está más allá del presente y lo que es pasado [...], y si te ejercitas en vivir solamente la vida que vives, es decir, el presente, podrás pasar todo el tiempo que se te ha dado hasta tu muerte en calma, bienaventuranza, serenidad...

Del mismo modo, Séneca describe el ejercicio en estos términos:

> Hay que suprimir dos defectos: el temor por el futuro y el recuerdo de la antigua adversidad. Esta ya no me afecta, aquél todavía no. Goza el sabio [...] de lo presente, y no se inquieta de lo por venir [...]. Así que, libre de las grandes preocupaciones que le traen cuidados y le despedazan el alma, nada espera ni desea ni se sitúa en la duda, y con lo que tiene se contenta (es decir, con el presente, lo único que nos pertenece). Y no te imagines ser poco aquello con lo que se contenta, puesto que todo [el presente] es suyo.

Asistimos aquí a la misma transfiguración del presente que habíamos encontrado en el epicureísmo. Según los estoicos, en el presente lo tenemos todo, tan sólo el presente es nuestra felicidad, el presente basta para la feli-

cidad, por dos razones: en primer lugar porque, como el placer epicúreo, la felicidad estoica es completa a cada instante y no aumenta con la duración; a continuación, porque en el instante presente poseemos la totalidad de la realidad y una duración infinita no podría darnos más de lo que poseemos en el instante presente.

En primer lugar, así, la felicidad –es decir, para lo estoicos, la acción moral, la virtud– siempre se cumple, total, completa, en cada momento de su duración. Como el placer del sabio epicúreo, a cada instante, la felicidad del sabio estoico es perfecta, no le falta nada, así como el círculo sigue siendo un círculo, ya sea pequeño o grande; como un momento propicio, oportuno, una ocasión favorable, es un instante cuya perfección no depende de la duración, sino precisamente de la cualidad, de la armonía que existe entre la situación exterior y las posibilidades dadas: la felicidad es precisamente el instante en que el hombre está completamente de acuerdo con la naturaleza.

Al igual que para los epicúreos, para los estoicos un instante de felicidad equivale a una eternidad: «Si tenemos sabiduría durante un instante», dice Crisipo, «no se la cederemos en felicidad a aquel que la posee durante una eternidad».

Y, como para los epicúreos, tampoco para los estoicos seremos nunca felices si no lo somos de inmediato. ¡Es o ahora o nunca! Hay urgencia, la muerte es inminente, hay que apresurarse y no necesitamos nada más que quererlo para ser felices. El pasado y el futuro no sirven para nada. Lo que hace falta es transformar inmediatamente nuestra manera de pensar, de actuar, de acoger los acontecimientos, para pensar según la verdad, actuar según la justicia, recibir los acontecimientos con amor. Como para el epicúreo, para el estoico es la inminencia de la muerte lo que da su valor al instante presente. «Hay que realizar cada acción de la vida», dice Marco Aurelio, «como si fuera la última». Entonces cada instante adquiere toda su seriedad, todo su valor, todo su esplendor, y vemos claramente la vanidad de lo que perseguimos con tanta inquietud y que la muerte nos arrancará. Hay que vivir cada día con una conciencia tan aguda, con tal intensidad de atención que podamos decirnos cada noche: He vivido, es decir, he realizado mi vida, he tenido todo lo que podía esperar de la vida. Como dice Séneca: «Quien está dispuesto de esta forma, quien cada día vive plenamente su vida, está seguro».

Acabamos de ver la primera razón por la cual tan sólo el presente basta para nuestra felicidad: un instante de felicidad equivale a toda una eter-

nidad de felicidad. La segunda razón es que, en un instante, poseemos la totalidad del universo. El instante presente es fugitivo, minúsculo –Marco Aurelio insiste intensamente en este punto–, pero en este relámpago, como dice Séneca, podemos gritar con Dios: «Todo esto es mío». El instante es el único punto de contacto con la realidad, pero nos ofrece toda la realidad. Y precisamente por ser pasaje y metamorfosis nos hace participar en el movimiento general del acontecimiento del mundo, en la realidad del devenir del mundo.

Para comprender esto, hay que recordar lo que representa la acción moral o la virtud o la sabiduría para el estoico. El bien moral, que es el único bien para el estoico, tiene una dimensión cósmica: el acuerdo entre la razón que está en nosotros y la Razón que dirige el cosmos produce el encadenamiento del destino. A cada momento, son nuestro juicio, nuestra acción, nuestros deseos los que deben ponerse de acuerdo con la Razón universal. Hay que acoger muy especialmente con alegría la conjunción de los acontecimientos que resulta del curso de la Naturaleza. Así, hay que volver a situarse a cada instante en la perspectiva de la Razón universal, de modo que a cada instante la conciencia se vuelva una conciencia cósmica. En consecuencia, a cada instante, si el hombre vive de acuerdo con la Razón universal, su conciencia se dilata en la infinitud del cosmos, y el cosmos entero se le hace presente. Esto es posible porque, para los estoicos, hay una mezcla total, una implicación recíproca de todas las cosas en todas las cosas. Crisipo hablaba de la gota de vino que se mezcla con el mar entero y se extiende al mundo entero.

«Aquel que ve el momento presente», dice Marco Aurelio, «ve todo lo que se ha producido desde toda la eternidad y lo que se producirá en la infinitud del tiempo». Es esto lo que explica que la atención sea llevada a cada acontecimiento presente, a lo que nos ocurre a cada instante. En cada acontecimiento está implicado el mundo entero:

> Te ocurra lo que te ocurra, ya estaba preparado de antemano para ti desde toda la eternidad, y el entrelazamiento de las causas ha trenzado conjuntamente desde siempre tu sustancia y el encuentro con este acontecimiento.

Se podría hablar aquí de una dimensión mística del estoicismo. A cada momento, a cada instante, hay que decir sí al universo, es decir, a la voluntad de la Razón universal; hay que desear lo que desea la Razón universal,

es decir, el instante presente tal y como es. Algunos místicos cristianos han descrito, también ellos, su estado como un consentimiento continuo al querer de Dios. Por su parte, Marco Aurelio exclama: «Digo entonces al Universo: "Amo contigo"». Se trata aquí de un sentimiento profundo de participación, de identificación, de pertenencia al Todo, que desborda los límites del individuo, un sentimiento de intimidad con el universo. El sabio, para Séneca, se sumerge en el cosmos entero (*toti se inserens mundo*). El sabio vive en la conciencia del mundo. El mundo le resulta siempre presente. Más aún que en el epicureísmo, en el estoicismo el momento presente reviste un valor infinito: contiene en sí todo el cosmos, todo el valor, toda la riqueza del ser.

Es, pues, muy destacable el hecho de que las dos escuelas, estoica y epicúrea, sin embargo tan opuestas, sitúen ambas en el centro de su modo de vida la concentración de la conciencia en el momento presente. La diferencia entre las dos actitudes reside solamente en el hecho de que el epicúreo goza del momento presente mientras que el estoico lo desea intensamente: para uno es un placer, para el otro, es el deber.

6. La tradición de la filosofía antigua en Goethe

Podemos preguntarnos cómo conoció Goethe estas tradiciones de la filosofía antigua. Aunque había leído a Séneca, a Epicteto, a Marco Aurelio, no los cita a propósito de la atención al presente. Tanto es así que en una conversación con Falk habla de determinados seres que, por sus tendencias innatas, son a medias estoicos, a medias epicúreos: no encontraba, decía, nada extraño en el hecho de que aceptasen al mismo tiempo los principios fundamentales de los dos sistemas, o incluso que se esforzasen por reunirlos en la medida de lo posible. Se puede decir que el propio Goethe, por lo que concierne al presente, era a medias estoico, a medias epicúreo. Sabía gozar del presente como un epicúreo y lo deseaba intensamente como un estoico. De hecho, toda la tradición literaria, desde Montaigne hasta la filosofía «popular» del siglo XVIII, había mantenido más o menos vivas las lecciones de la sabiduría antigua. Se expresan, por ejemplo en el siglo XVII, en el poema de Andreas Gryphius (1616-1664), a menudo citado en Alemania cuando se trata de recomendar la concentración en el presente:

> No son míos los años que el tiempo me ha robado
> No son míos los años que quizá puedan venir
> Pero el instante presente, él, es mío y le entrego mi atención
> Así, lo que es mío es lo que ha hecho el año y la eternidad.

En el *Quinto paseo* de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, escrito en 1777, Rousseau hace eco a los epicúreos y a los estoicos oponiendo a su propia experiencia del presente la actitud habitual de los hombres con respecto al tiempo. Buscan el placer del momento, pero están desgarrados por el peso del porvenir:

> Nuestros afectos que se vinculan a las cosas exteriores pasan y cambian necesariamente como ellas. Siempre por delante o por detrás de nosotros, recuerdan el pasado que ya no es o previenen el futuro que con frecuencia no será [...]. Apenas hay en nuestros goces más vivos un instante en que el corazón pueda verdaderamente decirnos: «Quisiera que este instante durara siempre».

Señalemos de paso que podríamos preguntarnos si no se encontrará un eco de esta fórmula en el pacto de Fausto con el diablo, cuando Fausto jura que nunca dirá: «¡Instante, detente, eres tan bello!». Pero parece en efecto que Fausto, al hablar del instante, piensa en un instante de cualidad excepcional y no en un simple placer.

En oposición a la actitud habitual de los hombres, Rousseau describe la experiencia que tuvo en la isla de Saint-Pierre, la del «sentimiento de la existencia», la de «un sentimiento precioso de contento y de paz, que bastaría, él solo, para volver esta existencia cara y dulce». Este sentimiento no es accesible a todo el mundo ni en cualquier momento: «Es preciso que el corazón esté en paz y que ninguna pasión venga a turbar la calma». Es un estado en el que el alma no tiene «necesidad de recordar el pasado ni de pensar el porvenir [...] donde el presente dura siempre sin marcar no obstante su duración ni ninguna huella de sucesión». «¿De qué se goza en semejante situación? De nada exterior a sí, de nada sino de sí mismo y de la propia existencia, mientras este estado dure nos bastamos a nosotros mismos como Dios». Goethe pudo extraer de este texto la idea de un sentimiento tan intenso que nos libera del pensamiento del pasado y del porvenir y nos procura una felicidad inesperada. Habla, también él, del gozo de ser, de existir.

7. Presente, instante, ser ahí en Goethe

[illegible] Goethe utiliza para hablar del momento presente [illegible] el diálogo [illegible]

[illegible] del mundo, e inversamente, no hay tanto más que en la percepción viva y vívida de la presencia. «La presencia inmediata de estas piedras [sepulcrales] me conmueve profundamente» [illegible] ojos», el instante de una mirada [illegible] *Marienbad*: «Mira el instante (*Augenblick*) a los ojos» [illegible] presente no es, evidentemente, una división infinitesimal. Se trata de [illegible] de tiempo que, como hemos dicho [illegible] presente [illegible]

[illegible]

[illegible] rizarlo, comprometerse totalmente con él, asumirlo por una donación voluntaria de sí mismo. En efecto, cuando nos [illegible]

[illegible] cuando Fausto siente que Helena duda de su propia identidad [illegible] nueva existencia que le ha sido dada, le ruega que no se deje [illegible] una vana reflexión sobre su pasado. «No intentes comprender [illegible] único de los destinos. Existir es un deber aunque no sea más [illegible] instante». El amor abre aquí un acceso a la conciencia de la existencia [illegible] aspecto se [illegible]

[illegible] el gozo de ser ahí (*Freude des Daseins*) [illegible] grande aún el gozo que se experimenta en la existencia misma [illegible]

[illegible] Trunz[106], en su comentario a estos dos versos, explica que el primero [illegible] a la alegría de ser ahí, es decir al conocimiento del [illegible] es, es decir —podríamos añadir—, del ser ahí en el mundo que [illegible] se abre al hombre y es percibido por él de una manera [illegible]

[illegible] lo más alto y apasionante: la satisfacción por la armonía del

mundo, la sensación de estar en relación con él, de participar de la belleza de todo el espectáculo, del universo[107]

Habría así dos fases posibles en la experiencia del instante bienaventurado y excepcional: la alegría espontánea e irreflexiva, luego la toma de conciencia y el acto de voluntad que transforma el éxtasis amoroso en consentimiento al ser-en-el-mundo. Este carácter cósmico del instante excepcional parece expresarse, en efecto, en el bello poema[108] del *Diwan*: *Wiederfinden* (Reencuentro). La primera estrofa parece no expresar sino la alegría de los encuentros entre dos amantes y acaba con dos versos: «¡Ya te tengo de nuevo y se disipa mi pena con tu presencia!», que parecen no expresar más que la intensidad de la emoción de los encuentros. Pero las estrofas que siguen nos abren una perspectiva completamente distinta. Nos transportan al origen del mundo, al momento de la creación: «Y en aquel punto oyóse un enorme ¡ay! al quebrarse con gestos poderosos el Universo en miles de realidades». Luz y tinieblas se separaron, pero, gracias a la creación de la aurora y de los colores, se reencuentran y se aman. El universo es así el fruto de un inmenso movimiento de diástole y sístole. Ahora se buscan los que están hechos el uno para el otro: «Y Alá, de su creadora labor descansar pudo, ¡pues ya nosotros solos creábamos su mundo!». El éxtasis del amor aparece así como un éxtasis cósmico.

Podríamos preguntarnos ahora por qué Mefistófeles —que posee un pacto firmado con la sangre de Fausto estipulando que Fausto le pertenecerá si dice al instante «¡Detente!, ¡eres tan bello!»[109]— no declara que ha ganado su apuesta y no toma el alma de Fausto cuando este dice: «[illegible] sólo el presente es la felicidad». Evidentemente los comentaristas se han [illegible] que el instante del que [illegible] relación con el instante objeto del pacto con Mefistófeles. El instante que viven Fausto y Helena no es el placer de un momento sino una experiencia indecible del ser absoluto que trasciende la duración. Otros intérpretes consideran que si Mefistófeles no aprovecha la ocasión es porque a sus ojos este encuentro entre Fausto y Helena es puramente fantasmagórico y totalmente extraño a la realidad. Goethe mismo, en una prepublicación, había subtitulado «fantasmagoría clásico-romántica»[110] a aquel tercer acto de la tragedia. Pero también podemos precisar esta interpretación diciendo que si Mefistófeles no aprovecha la ocasión es porque no ve aquí más que el exterior, el efecto de sus poderes mágicos, sin comprender lo que ocurre en el interior de

Fausto. O bien podemos preguntarnos: ¿no será quizá porque no retoma los términos exactos que había empleado al apostar? ¿O porque no le pide al instante detenerse sino que quiere vivir en el [illegible]? ¿O porque Mefistófeles, transformado en este tercer [illegible] ha perdido su carácter infernal?

[illegible] el canciller von Müller [illegible] todo un poema, que no deja adivinar nada no es una verdadera obra de arte, una obra de valor real; su mayor finalidad es siempre [illegible] agradar verdaderamente al lector [illegible]

[illegible] punto de vista es indudable que el drama de Fausto es una obra de arte: basta, para comprenderlo, con entrever toda la [illegible] que ha sido consagrada a la cuestión de saber si, al final de la [illegible] ha ganado la apuesta que había hecho con Fausto. Pero, [illegible] todas estas incertidumbres, una cosa parece segura. Al declarar [illegible] dirá al instante: «¡Detente, eres tan bello!», Fausto piensa en un [illegible] excepcional, intensamente vivido, que es una cumbre de la existencia [illegible] de toda su aventura no hay más que tres momentos [illegible] experiencia de tales instantes sin pronunciar literalmente [illegible]. El primero es el encuentro con Margarita, cuando Fausto [illegible] que esta mirada, que este apretón de manos te digan lo que no [illegible] expresarse: abandonarse el uno al otro, para probar un rapto [illegible] eterno»[111]; el segundo, el encuentro con Helena; el tercero, que se [illegible] momento de la muerte de Fausto, la esperanza de hacer aparecer [illegible] pueblo libre, en un país paradisíaco, que le hace decir, en condicional [illegible] no en indicativo como era el caso de la apuesta original: si este [illegible] podría entonces decirle al instante: «Detente, [illegible] presentimiento de una felicidad tan [illegible] este momento del más sublime de los instantes»[112]. Aquellos instantes [illegible] temporales pueden así ser vividos en el amor, en la alegría de la [illegible] de la belleza o de la naturaleza, o en la actividad creadora. [illegible] paradoja de aquellos instantes privilegiados ofrecidos por el des[illegible] a nosotros desde el exterior y, sin embargo, [illegible] Marco Aurelio: «Te ocurra lo que te ocurra, ya estaba preparado con [illegible] para ti desde toda la eternidad, y el entrelazamiento de las causas [illegible] desde siempre conjuntamente tu sustancia y el encuentro

con este acontecimiento».[18] Y Goethe parece hacerle eco en el poema titulado *Propiedad*[19]:

> Sé que nada me pertenece
> salvo el pensamiento, que sin obstáculos quiere fluir de mi alma,
> pero también todo instante favorable
> del que un destino bienaventurado
> me hace gozar profundamente

Y, sobre todo, tenemos estas palabras aportadas por el canciller Von Müller, a propósito de lo que había sido un gran momento, un gran acontecimiento, en la vida de Goethe: su encuentro con la pianista Szymanowska. Ante la cercanía de la separación, critica la idea de recuerdo [illegible]:

> Todo cuanto nos acontece de grande, de bello, de determinante, no debe ser en primer lugar recordado del exterior (*er-innert*), como si se le fuera a la caza; hace falta, por el contrario, que se una desde el principio a la trama de nuestro ser interior, que no sea más que uno con él, produzca en nosotros un nuevo yo mejor, viva y cree en nosotros mientras continúa formándonos eternamente. No hay ningún pasado hacia [illegible] esté permitido dirigir nuestros reproches, no hay más que una eterna novedad que se forma de los elementos engrandecidos del pasado, y la verdadera *Sehnsucht* [nostalgia] debe ser siempre creadora, producir a cada instante una novedad mayor. ¿Y [...] no hemos tenido esa experiencia en los últimos días? ¿No nos sentimos, todos sin excepción, rejuvenecidos, enmendados, agrandados por esta gran y noble aparición que ya quiere abandonarnos? No, no puede escapársenos, ha pasado a nuestro yo más íntimo, continúa viviendo con nosotros, en nosotros; haga lo que haga para escapárseme, la retendré siempre encerrada en mí.[20]

[illegible] no nos invita a descansar, sino que representa para nosotros una novedad que no puede sino incitar al yo a elevarse hacia estados superiores.

[illegible] en la vida no solamente hay todos estos instantes excepcionales [illegible] ofrece el destino. Están también todos los instantes «cotidianos» [illegible] pensaba que los antiguos vivían, en cierto sentido naturalmente [illegible] en la «salud del momento». Hemos visto que esta era una [illegible] utópica. Pero para él una cosa es segura, y es que los [illegible] han perdido esta preciosa salud. Algunas naturalezas sin embargo [illegible] espontáneamente, como Egmont, quien conforme a la [illegible] vivir que lo caracteriza declara: «¿He de renunciar a gozar del [illegible] para asegurarme del momento que va a seguir? ¿Implica [illegible] en las preocupaciones y las negras ideas?».[21] [illegible] habitualmente los hombres no prestan atención al pre[illegible]

[illegible]

[illegible] igual que los filósofos antiguos, Goethe busca así reaccionar contra [illegible] que, tanto para él como para ellos, es la desgracia de los hombres. [illegible] trarse en el instante presente es para él una «regla de vida», [illegible] dice en el poema que lleva precisamente ese título:

> ¿Quieres bella vida modelarte?
> Del pasado no has de preocuparte
> Lo menos posible enfadarte
> Del presente gozar sin cesar
> A ningún hombre odiar
> Y el futuro a Dios abandonar

[illegible] os a encontrar aquí la actitud que hemos descrito: no preocu[illegible] el pasado, no inquietarse por el porvenir, con una cierta finalidad [illegible] gozar del presente, pero también estoica, si no cristiana [illegible] la voluntad de la providencia. Encontramos el mismo enlace entre [illegible] olvido del pasado, entrega al futuro y al cuidado de la providen[illegible] «Toda esta felicidad que [illegible] atrás todo el pasado, si abandonas el futuro a la providencia y [illegible] el presente según la piedad y la justicia».

[illegible] de vida, pues, pero también «alta sabiduría», que es la sabiduría [illegible] de la que habla la *Elegía de Marienbad* en un pasaje en el que

Goethe hace decir a Ulrike von Levetzow, la joven a la que ama y a la que va a tener que renunciar:

> Hora tras hora
> Como una gracia, se nos ofrece la vida
> Del pasado poco hemos aprendido.
> De mañana todo saber está prohibido.
> Haz pues, como yo. Con una sabiduría alegre,
> ¡Mira al instante a los ojos! ¡Ya más no esperes
> ¡Rápido! Acógelo con viva benevolencia
> Sea en la acción, la alegría o el amor
> Estés donde estés, sé todo eso, siempre en esta disposición de niño
> Pues si eres todo eso, invencible eres[22]

También aquí la concentración en el instante («¡mira al instante a los ojos!») se corresponde con una liberación con respecto al pasado y al porvenir y con una disposición de acogida, de aceptación, de consentimiento con respecto al ser-en-el-mundo, que se vive en el instante. Lo que para Goethe era «la salud del momento» de los antiguos se convierte aquí en una sabiduría de niño, es decir, una disposición espontánea a vivir en el presente y a acogerlo con alegría sin reflexionar, sin intentar comprender. Como dice Goethe: «Después de todo, al niño le gusta el pastel sin saber de la existencia del pastelero, y al gorrión la cereza, sin que por eso se pare a pensar en cómo habrá crecido».[23]

> Hablas con toda comodidad, le responde a la joven, ya que Dios te ha dado para acompañarte el favor del instante y cada uno siente, al encontrarse cerca de tu gracia, que es por un instante el favorito del destino. Pero a mí este signo que me anuncia que he de alejarme de ti me llena de terror [...]. ¿De qué me sirve tener tan alta sabiduría?

La joven, que en cierto sentido permanece aún en el mundo de la [illegible] vive espontáneamente en el instante presente. Mirarla es recibir la gracia de un instante acordado por el destino que llena el alma de una alegría espontánea. La joven misma invita al poeta a acoger de igual modo la vida entera, a extender esta experiencia a todo instante y a mirar el instante a los ojos. Pero la intensidad de la pena por la separación no le permite practicar esta alta sabiduría.

[illegible] poco más de dos meses después de la composición de la [illegible] le aconseja a Eckermann, en una de sus conversaciones, practicar la «alta sabiduría» que siempre ha sido la suya, en lo más profundo [illegible] «Mantente firme en el presente. Toda circunstancia, todo [illegible] es de valor infinito, ya que es el representante de toda una eter[illegible]

[illegible] en efecto que para aquel que se mantiene «firme en el presen[illegible] lo instante está preñado, cargado de significación. Junto al instante [illegible] ofrecido por el destino hay pues lugar, en Goethe, para una [illegible] de la atención en el instante presente que puede dar sentido a [illegible] quier instante. Ya durante el viaje a Italia, el 27 de octu[illegible] 1787, considera que toda persona inteligente admite que se [illegible]

[illegible] en el momento presente es, a la vez, aceptar lo que el [illegible] nos ofrece a cada instante e interiorizarlo (*er-innern*) para tender a [illegible] superior. Al concentrarse en el momento presente, la con[illegible] os de estrecharse, se eleva a un punto de vista superior donde [illegible] cierto sentido, el pasado y el porvenir en el presente, y se abre a [illegible] a la eternidad del ser, ya que, en la atención al presente, el [illegible] del pasado y del futuro no es apartado más que en la medida [illegible] el recuerdo de los fracasos pasados o el temor de las dificultades [illegible] ción, una inquietud, una esperanza [illegible] por el [illegible]

[illegible]

Este pasado y este porvenir son los que la mirada del [illegible] el instante que escoge. Hay así instantes privilegiados en los que [illegible] en el presente la permanencia del pasado. Incluso en el «pre[illegible] [...] del encuentro entre Fausto y Helena, pasado y porve[illegible] íntimamente ligados al instante presente. Fausto devuelve a

[illegible]
impresión que experimento a menudo al ver el pasado y el presente unidos en una única realidad, por ejemplo ante la catedral de Colonia, lo que, dice él, confiere al presente un aire extraño y en cierto sentido fantasmático. A propósito de las estelas funerarias contempladas en Verona [illegible] «La "presencia" inmediata de estas piedras me conmueve profundamente», a la vez porque estos monumentos tienen una «presencia» conmovedora y porque son pasado en el presente.

Volvamos ahora a la declaración hecha a Eckermann que evocábamos más arriba:

> Mantente firme en el presente. Toda circunstancia, todo instante, es de valor infinito, ya que es el representante de toda una eternidad.

[illegible]
eterno se nos hace presente a cada instante, no padecemos la fugacidad del tiempo». O incluso en este encadenamiento de versos del poema titulado *Vermächtnis* [Legado]: «Que este presente por doquier la razón donde la vida se alegra de la vida». Este punto en que la vida goza de la vida es precisamente el instante presente. «Entonces», continúa el poema, «el pasado es consistente, el futuro, preexistencia, y el instante, eternidad vivida». En el *Diwan*, Zuleika dice:

> El espejo me dice que soy bella.
> ¡Vosotros me decís que mi destino
> es envejecer y hacerme fea!
> ¡Bien, para Dios no hay más que eternidad!
> ¡Amadle a Él en mí, creyentes fieles,
> este instante presente (*Augenblick*) fugaz!

Si nos situamos, por decirlo así, en el punto de vista de Dios, es decir, para Goethe, de la Naturaleza, de lo que hace nacer el devenir eterno, la belleza de un instante es eterna en la medida en que es un momento de aquel devenir eterno. Amar la belleza de Zuleika es amar en un instante la belleza del Ser.

... decir que cada instante es «símbolo» del Ser, si recordamos [illegible]
... el misterio indecible que está en el fondo de la Naturaleza [illegible] realidad. Es su fugacidad misma, su carácter perecedero, lo [illegible]
... metamorfosis que es al mismo tiempo la eterna presencia del ser ... sigue su curso a través de todas las cosas. Con arrobamiento [illegible]
... lo. Es sin cesar, como la vida, destrucción y creación, es decir sin cesar renovada, hasta el infinito. La intención de la divinidad, ... he en *Poesía y verdad*, es que, por un lado, constituyamos nuestra ... gen, nos individualicemos y, por otro lado, no nos olvidemos ... ones regulares, de desprendernos de nuestro yo (*ent-selbst-*...), desindividualizarnos. A veces este tema, en Goethe, adquiere una ... mística. «Para encontrarse con lo ilimitado, el individuo desea [illegible]
... famoso poema *Selige Sehnsucht* [Dichosa nostalgia]: «Pero al consumirse en la llama, yo lo alabo ... Que mientras en ti no veas el "¡Muere y transfórmate!", serás en la oscura tierra no un huésped borroso que vaga entre tinieblas».
... tido último de la actitud goetheana con respecto al presente es, ... medio de la concentración en el presente, en la existencia que ... más que en el instante la felicidad y el deber de existir en ... un sentimiento profundo de participación, de identificación ... realidad que desborda los límites del individuo.

> ... es el gozo de ser (*Freude des Daseins*)
> ... grande que el gozo que se experimenta en la existencia misma ... (*Dasein*).

... aquí las cumbres de la conciencia de existir.
... he no olvida otro aspecto de la concentración en el presente: ... instante hay que esforzarse por realizar lo que el día exige de ... según la expresión de Goethe (*Die Forderung des Tages*), es decir, ... el deber en el instante presente. Esta aplicación en el deber

presente tiene, para Goethe, algo de sagrado. Por ejemplo, en el *Diwan*, un pobre anciano parsi, adepto de la antigua religión persa, perseguido por los musulmanes, comienza así el testamento que lega a sus correligionarios:

> Y ahora he aquí mi testamento sagrado
> que confío a la voluntad y a la memoria de mis hermanos:
> cumplimiento cotidiano de los deberes penosos;
> no hay necesidad alguna de otra revelación.

Por tanto, la verdadera religión consiste en esta atención de cada instante a realizar el deber cotidiano, la tarea terrestre.

Hay, concluiremos, dos aspectos diferenciados pero emparentados de la noción de instante presente en Goethe: por una parte, el instante excepcional, la ocasión inesperada ofrecida por el destino, y, por otra, instantes cotidianos, a los que podemos dar, como los filósofos antiguos, un valor infinito, presintiendo, en su «presencia», el curso del eterno devenir, la eterna renovación del ser.

II. La mirada desde lo alto y el viaje cósmico

1. Instante y mirada desde lo alto

... dicho que algunos instantes excepcionales podían ser procurados ... la contemplación de la naturaleza. Goethe hace alusión a uno de ... en su ensayo escrito en 1784 titulado *Sobre el granito*. Para ... este texto hay que recordar que, para Goethe, el granito ... el origen de todo el reino mineral; el contacto con el granito es, ... tacto con la tierra original.

> ... ado en una cumbre alta y yerma, abarcando con la vista una ... región, puedo decirme: aquí te encuentras directamente sobre un ... que llega hasta los puntos más profundos de la tierra, ninguna capa ... te, ningunos escombros acumulados y traídos por el agua se han ... entre ti y el fondo firme del mundo primigenio [...]. En este ... cuando las fuerzas profundas de la tierra, atractivas y energéticas, en cierto modo obran directamente sobre mí, cuando las influencias ... fluyen más cerca de mí, entonces me siento elevado a superiores ... raciones de la naturaleza [...]. Sí, él se puede decir: aquí, en el eterno ... antiguo altar elevado inmediatamente sobre la profundidad de la ... ofrezco un sacrificio al ser de todos los seres. Siento los primeros, ... firmes principios de nuestra existencia; oteo el mundo, sus valles más ... y más suaves y sus prados fértiles y lejanos; mi alma se eleva más ... de sí misma y sobre por de todo, y aspira hacia el más cercano cielo.

... que se impone, que está en relación con todo el devenir cósmico ... toda la cosmogénesis. En el instante en que Goethe ve las formas ... rocosas ve al mismo tiempo el largo proceso que las engendró ... interesante constatar que algunos años antes, en 1779, Saussure ... de la ascensión al Cramont, en el macizo del Mont-Blanc ... que contempla la cadena montañosa, el movimiento de la ... mar que le da nacimiento.

Goethe experimenta entonces un sentimiento de comunión con la tierra y con el cielo que se traduce siempre en él en un movimiento de elevación del alma por encima de sí misma. Algunas metáforas religiosas sirven para describir lo que es en cierto sentido un éxtasis cósmico [illegible] de granito se presenta como un altar[7] sobre el que Goethe ofrece un sacrificio que no es otro que la mirada desde lo alto dirigida a su vez hacia el mundo visible y su belleza, y, en imaginación, hacia su génesis.

Ya [illegible] visto este lazo íntimo entre instante y mirada desde lo [illegible] de los gestos de la bailarina antigua que en el instante [illegible] permite ver en un abrir y cerrar de ojos (*Augenblick*), es decir, en un instante, un vasto conjunto. Esto es cierto tanto para el poeta como para el sabio, como tendremos ocasión de repetir.

El tema de la mirada desde lo alto volverá, pues, a menudo, ricamente orquestado en Goethe, pero para comprender toda su significación como la concentración en el presente, es necesario volver a situarlo en la perspectiva de la tradición antigua y occidental.

2. La mirada desde lo alto en la Antigüedad. Cumbres y vuelo imaginativo

Hans Blumenberg ha afirmado[8], en la estela de Jakob Burckhardt [illegible] suelo como visto desde lo alto por los hombres. Este tabú resultaría [del] carácter sagrado de las cumbres montañosas y del temor que el hombre primitivo experimentaría ante ellas. La estancia natural del hombre estaría, para la Antigüedad, abajo, y la dirección natural de la mirada sería de abajo hacia arriba, siendo el hombre naturalmente «contemplador del cielo». Habría que considerar por tanto como un viraje radical en la historia [illegible] la intrepidez del hombre moderno[9], que conserva aún la huella [illegible] comentario que de él hace Petrarca, de la interioridad del hombre antiguo.

Se trata aquí, por desgracia, de una afirmación completamente arbitraria. A este respecto, la vigilancia que prestemos a las simplificaciones [illegible]

[illegible] histórica que tiende a querer determinar momentos, virajes en la historia de la psicología colectiva, nunca será suficiente. No [illegible] bajo, como piensa, por ejemplo, Jacques Le Goff:

> el sistema de orientación del espacio simbólico, allí donde la Antigüedad grecorromana había acordado un lugar preeminente a la oposición [illegible] el cristianismo, aun dotando de un valor importante esta pareja antinómica (a la derecha de Dios), había privilegiado [illegible] el sistema alto-bajo.

[illegible] que enumeraremos a continuación mostrarán con toda evidencia la inexactitud de semejantes afirmaciones.

[Lejos] de ser un tabú, la mirada desde lo alto era una necesidad vital. El [hombre an]tiguo buscaba las cumbres, los puntos elevados, por su utilidad cotidiana y su importancia estratégica. En los poemas homéricos [illegible] se trata de la atalaya (*skopié*), que permite observar a lo lejos [illegible] evoca al cabrero que, desde lo alto de su atalaya, divisa una [illegible] superficie del mar, cuando, hablando de los caballos de Hera, [hace una] comparación:

> [illegible] espacio alcanza a ver el que sentado en la alta cumbre fija sus [ojos en] el vinoso ponto, otro tanto salvan de un brinco los caballos, de relinchos, de los dioses[11].

[Vemos], en efecto, que no se trata de imaginación poética sino de [la experiencia] de la vida de cada día, la del pastor o la del vigía.

[En la tradición] literaria, desde los poemas homéricos hasta el final de la [Antigüedad] no se encuentra ninguna huella del tabú del que habría sido [objeto, según] Burckhardt y Blumenberg, la mirada desde lo alto. Por el [contrario, a menu]do encontramos la descripción de las escenas grandiosas [que ofrece] dicha mirada. En el siglo III a. C., Apolonio de Rodas[12] des[cribe] [illegible]

> Y las atalayas de los Macrieos y la tierra toda que está frente a Tracia se les ofrecieron a la vista como al alcance de sus manos, y se les hicieron visibles la brumosa boca del Bósforo y los altos de Misia, y, de la otra parte, el curso del río Esepo, la ciudad y la llanura Nepea de Adrastea.

[illegible] [apa]recer detrás de una bruma. La descripción se limita, de hecho, a enumerar los puntos de referencia geográficos y sus nombres. Pero estamos indiscutiblemente en presencia de una mirada desde lo alto del mismo orden que la de Homero. En cuanto a Aristófanes[13], hace cantar al coro de *Las nubes*:

> Oh nubes de flujo eterno,
> surjamos visibles con acuea radiante apariencia
> de nuestro padre Océano estruendoso
> a las cumbres de las sierras excelsas
> de arbolada cresta, do
> distantes atalayas divisamos,
> y la sacra tierra en frutos fecunda
> y de nos divinos los fragores
> y el ponto resonante estrepitoso
> Pues del éter el ojo refulge infatigable
> entre marmóreos resplandores
> Mas apartemos la bruma lluviosa
> de nuestro ser eterno y avistemos
> con ojo perspicaz la tierra

[illegible] en o en la época romana. Encontramos entonces testimonios cada vez más numerosos de la importancia que los hombres atribuyen a la mirada desde lo alto. Las villas se construyen en lugares elevados para que sus habitantes puedan abarcar con su mirada vastos horizontes. Contamos a este respecto con los testimonios de Séneca, del poeta Marcial, del escritor Plinio el Joven, del poeta Estacio, y esta moda se prolongó hasta la época bizantina, como se advierte en ciertos poemas de la *Antología palatina*.

[Según] Burckhardt y Blumenberg, el hombre antiguo no habría realizado [la as]censión de las montañas salvo, como máximo, para construir templos. [Pero] también en este caso tenemos testimonios formales que prue[ban lo con]trario. En primer lugar, en el siglo I d. C., Séneca[14] le pide a [Lucilio que] lleve a cabo la ascensión del Etna para hacer observaciones de [illegible] esta ascensión será también realizada a principios del siglo II por el [emperador] Adriano, exactamente en el año 125. La *Historia augusta*[15] reve[la que subi]ó al Etna para ver la salida del sol, que, según dicen, aparece [multicolor] como el arcoíris. También para contemplar la salida del sol [subió] al Casio, cerca de Éfeso, en el año 129[16]. Era, según el historiador [Amiano] Marcelino[17], quien escribe al final del siglo IV d. C., una tradición [illegible]. Cuenta, en efecto, a propósito del emperador Juliano:

> [illegible] el día consagrado por la costumbre, haciendo la ascensión de [una] altura arbolada donde vamos a ver la salida del sol al cantar del gallo. [illegible]

[illegible] hablado de ascensiones famosas. Sin embargo, algunos textos [muestran] que tales exploraciones se hacían a menudo. Por ejemplo, [illegible] da fe de un determinado número de observaciones hechas en [illegible]

> [illegible] cuán ventosas son las regiones superiores lo declaran la realidad y [la] experiencia cuando escalamos una alta montaña.

[illegible] vez ha tenido que utilizar el eco para llamar a sus compañe[ros] en una de las ascensiones. Y ha oído decir que en la cúspide [del] monte Ida se ven, con el nacimiento del día, fuegos dispersos que [se reúnen] a continuación en una especie de globo único y forman un dis[co]. Este fenómeno es también descrito por Diodoro de Sicilia[19] [en el siglo I] a. C. Todos estos ejemplos muestran, pues, que hizo falta espe[rar al si]glo XIV y la ascensión de Petrarca a la cúspide del Ventoux para [que los hom]bres osaran mirar la tierra y el cielo desde la cúspide de una

[illegible] cuando [illegible] neando. Al menos es posible imaginarlo. Tal viaje aéreo parece estar reservado a los dioses. Así es como describe Apolonio[20] el vuelo de Eros [illegible] dirección a la tierra

> Pasó a través del huerto con toda clase de frutos del gran Zeus y luego salió franqueando las etéreas puertas del Olimpo. Desde allí hay una senda celestial que desciende y dos cumbres de inaccesibles montañas, cimas de la tierra, sostienen la bóveda del cielo, donde al levantarse el Sol se enrojece con sus primeros rayos. Y allá abajo por momentos se le aparecían en su larga marcha por el éter la tierra nutricia, las ciudades de los hombres y las santas corrientes de los ríos, y por momentos a su vez los picachos, y en torno, la mar

Como ha señalado A.-J. Festugière[21], una nota de un escoliasta en el margen de un manuscrito indica que Apolonio imitó la manera en que el poeta Íbico, en el siglo VI a. C., evocaba el rapto de Ganimedes, transportado por el águila de Zeus hasta el Olimpo. Se conserva, de hecho, un verso de aquel poema de Íbico: «Vuela por encima de un abismo que le es extraño»[22], lo que deja suponer que el poeta intentaba describir la extrañeza de la experiencia del vuelo en el espacio.

Pero ¿no sería la técnica humana capaz de conquistar este privilegio común a los dioses y a los pájaros? Se imaginaban que, en una Creta mítica, el ingenioso técnico Dédalo había huido con su hijo Ícaro del laberinto en el que estaba encerrado, tras construir, y luego utilizar alas artificiales. Pudo así aterrizar en Sicilia, pero Ícaro, que en su audacia juvenil había acercado demasiado al sol, cayó al mar, porque el calor fundió la cera que le hacía mantener juntas las plumas de sus alas[23].

3. Significación filosófica de la mirada desde lo alto en los filósofos antiguos

Para los filósofos antiguos, la mirada desde lo alto es un ejercicio de la imaginación por medio del cual nos representamos que vemos las cosas desde un punto de vista elevado que se alcanza elevándose de la tierra, a menudo gracias a un vuelo del espíritu a través del cosmos. Hay una abundante literatura antigua que se refiere a esta metáfora del vuelo [illegible]

[illegible]

[illegible] movimiento imaginativo de elevación hacia las alturas está inspirado [illegible] deseo de sumergirse en la totalidad e incluso en el más allá de la [illegible] en el infinito. Como dice el autor del tratado *De lo sublime*[24]:

> [illegible] ni el universo entero no basta para el impulso de la contemplación [illegible] el pensamiento humanos, sino que las reflexiones del hombre [illegible] muchas veces los límites del mundo que lo rodea.

[illegible] desde lo alto corresponde así a un arrebato que libera de las [illegible] terrestres. Pero esto no excluye una visión crítica proyectada [illegible] ez y el ridículo de lo que apasiona a la mayor parte de los [illegible]

[illegible] tar al filósofo en el *Teeteto* (173e), Platón escribe

> [illegible] solo su cuerpo está situado en la Ciudad que habita. Pero su pensamiento, que considera todas estas cosas de aquí abajo como mezquinas [illegible] nada, su pensamiento pasea su vuelo por todas partes, como dice [illegible] «por encima de la tierra», midiendo su superficie, y «por encima [illegible]», contemplando los astros y, por todas partes, escrutando a fondo la naturaleza de cada uno de los seres, sin bajar hasta nada de lo [illegible]

[illegible] *República* (VI, 486a), Platón escribe aún a propósito del filósofo

> [illegible] alma así no debe contener ninguna bajeza, siendo la pequeñez de [illegible] incompatible con un alma que debe tender sin cesar a abarcar e[illegible] de la universalidad de lo divino y de lo humano [...]. Pero a [illegible] cual pertenece la elevación del pensamiento y la contemplación [illegible]

[illegible] en efecto aquí la representación de un vuelo por encima [illegible] terrestres, pero no se encuentra en Platón ninguna descrip[illegible] la de un ejercicio espiritual de mirada desde lo alto

[illegible] de hacer de ello un ejercicio espi[illegible] do el relato de aquel sueño. Este ejercicio consiste en imaginar la visión del cielo, de los astros, de la tierra, que se puede tener desde lo alto de la Vía Láctea. La mirada abarca entonces el universo entero: las nueve esferas, de las cuales Dios mismo es la más exterior, las estrellas, los planetas [illegible] el individuo se esfuerza por volver a situarse en el Todo, podría decirse que se trata de física vivida, interiorizada. Hace comprender al alma la pequeñez de las cosas humanas, la vanidad de la gloria, el verdadero sentido del destino del hombre, llamado a vivir, no en la tierra, sino en la inmensidad del cosmos.

Filón de Alejandría, aproximadamente en la era cristiana, evoca [illegible] experiencia filosófica[27]

> Tenía la impresión de ser constantemente elevado por los aires, llevado por una inspiración divina que se apoderaba de mi alma, y de circular en compañía del sol y de la luna, en compañía también del cielo y del universo entero. Entonces, si me abocaba desde arriba, desde aquel éter, y si extendía la mirada de mi espíritu como desde lo alto de un observatorio (*skopia*), podía contemplar los espectáculos incontables que me ofrecían todas las cosas que están en la tierra y me felicitaba por haber escapado vivamente a las calamidades inherentes a la vida mortal

En esta ocasión el vuelo del espíritu toma su impulso entre los epicú[illegible] del [illegible] mundo que vemos no es para ellos más que uno de los mundos que se extienden en el espacio infinito y el tiempo infinito. Por ejemplo, Cicerón[28], un epicúreo evoca

> aquellos espacios innombrables, infinitos, en los que el espíritu toma su impulso y se extiende para recorrerlos en todas direcciones de modo que [illegible] ningún margen ni ningún límite en el [illegible]

Lucrecio[29] dice de Epicuro:

> [illegible] y avanzó lejos, más allá del llameante recinto del mundo, y [illegible] el Todo infinito con su mente y con su ánimo

[illegible] propósito de la búsqueda de saber

> [illegible] mente se plantea, en efecto, una pregunta: siendo infinito e[illegible]

[illegible] las murallas del mundo se abren y veo, a través del inmenso vacío [illegible] las cosas

[illegible] de recordar la infinitud del conjunto de las cosas y la pequeñez [illegible] nos rodea, el cielo, la tierra, con respecto a este infinito, Lucre[illegible]

> [illegible] es hacia donde debes dirigir una mirada que se dirige hacia lo [illegible]

[illegible] se trata por tanto de la voluptuosidad de [illegible]

[illegible] en el infinito se extienden el vuelo del pensamiento y la [illegible] desde lo alto entre los estoicos, como atestiguan Séneca[33]: «Cuán [illegible] extender el pensamiento hacia el infinito», y Marco Aurelio[34] [illegible] se extiende en la infinitud del tiempo infinito». Pero para los [illegible]

El alma, dice Séneca, posee, en su forma acabada y plena, el bien que puede alcanzar la condición humana cuando, pisoteando todo el mal, alcanza las alturas y llega hasta el seno más íntimo de la naturaleza. Le complace planear en medio de los astros.

[illegible] de los universos [illegible] pareció tan pequeña», dice Escipión [illegible] do su sueño en casa de Cicerón, «que me avergoncé de nuestro Imperio romano». El tema de la crítica de las pasiones humanas, cuando se las obs[illegible]

Quiero marchar por los altos astros, quiero abandonar la tierra y sus obtusos parajes y viajar en una nube y gravitar sobre los hombros del poderoso Atlas y contemplar a los hombres allá abajo, vagabundeando de un lado para otro, mientras ellos se angustian y temen la muerte

La misma mirada despectiva vuelve a encontrarse en Lucrecio

[illegible]

En las *Cuestiones naturales* de Séneca, el alma del filósofo, desde lo [alto] del cielo, toma conciencia de la pequeñez de la tierra, de lo ridículo [illegible]

Aquellos que deseen hablar de los hombres han de observar las cosas terrestres, como si nos encontrásemos en algún lugar elevado, mirando d[esde]

abajo: grupos, armadas, campos, bodas, divorcios, nacimientos, [illegible] de masas a millares, fiestas incontables, toda suerte de navega[ción], la tempestad y la bonanza, cosas variadas que nacen, con[illegible] [...] Ten presente en el espíritu que si, bruscamente elevado [...], mirases desde lo alto las cosas humanas y su variedad, [...] al ver cuán grande es el número de habitantes entre los seres [illegible]

[...]erzo por divisar la tierra desde lo alto permite por tanto con[templar la] totalidad de la realidad humana, bajo todos sus aspectos geo[illegible]

[...] entre la descripción que propone de la tierra vista desde lo [alto y la visi]ón del mundo humano que evoca, a propósito de viajes cós[mico]s, su contemporáneo Luciano, muy influenciado por el [...] su diálogo titulado *Icaromenipo o el hombre que se eleva por enci[ma de las nube]s*, Luciano hace contar por medio del cínico Menipo cómo [...] a explorar el cielo para ver las cosas tal como son, en lugar de [...] en las teorías decepcionantes de los filósofos. Se ajustó así alas: el ala derecha de un águila y el ala izquierda de un buitre y se [elevó] hasta la luna. Una vez en ella, ve desde arriba la tierra entera [como el] Zeus de Homero, nos dice, observa ora el país de los tracios, [ora el de] los misios, e incluso, si quiere, Grecia, Persia e India, lo que [le procur]a, de un placer variado. Y observa asimismo a los hombres. [«Toda la vi]da de los hombres se me apareció», declara Menipo, «no sola[mente las] naciones y las ciudades, sino todos los individuos, unos nave[gando, otros] haciendo la guerra, los otros en procesos». Pero tiene incluso [illegible] de las casa[s] [...] se cree bien escondido. Después de una larga enumeración [illegible]

[illegible] la tierra, vista desde lo alto, se le aparece minúscula: los ricos se enorgu[lle]cen con muy poca cosa: sus tierras, dice, no son más grandes que uno [de] los átomos de Epicuro, y las reuniones de los hombres se asemejan a la agitación de las hormigas. Menipo continúa su viaje a través de las estre[llas] para alcanzar a Zeus y se burla de las oraciones contradictorias y [...] [qu]e los humanos dirigen a éste. En otro diálogo titulado *Caronte* [illegible] armadas en guerra, procesos, trabajadores de los campos, actividades [múl]tiples, pero una vida siempre llena de tormentos. «Si desde el princi[pio] [illegible] diesen cuenta de que son mortales y después de una breve estancia en la vida deben salir de ella como de [un] sueño y dejarlo todo en esta tierra, vivirían más sabiamente y morir[ían] con menos pesar». Pero los hombres son inconscientes. «Son como bu[rbu]jas producidas por un torrente que se desvanecen apenas forma[das]».

El diálogo titulado *Caronte* tiene por subtítulo en griego *Episkopountes*, «Los que vigilan». Ahora bien, precisamente el filósofo cínico consi[dera] que su papel es el de vigilar las acciones de los hombres, que es una so[rte] de espía que acecha las faltas de los hombres y las denuncia. En los [*Diá*]*logos de los muertos* de Luciano, Hermes invita irónicamente a Menipo [el] cínico a tomar asiento junto al piloto, a fin de que pueda vigilar a los [...] desde un punto elevado. Y las palabras *episkopos*, *kataskopos*, «vigilante» [...] atestiguadas en la tradición antigua para designar a los cín[i]cos. Esta mirada desde lo alto, para ellos, está destinada a denunciar [el] carácter insensato de la manera de vivir de los hombres.

De hecho, no es casual que sea Caronte, [illegible] quien en el escrito que lleva su nombre [illegible] humanos. En efecto, ve las cosas desde la perspectiva de la muerte. El [cíni]co denuncia la locura de los hombres que, olvidando la muerte, se [...] apasionadamente a las cosas, al lujo y al poder, que estarán obligados

[...] inexorablemente. Por ello invita a los hombres a rechazar las [...] convenciones sociales, la civilización artificial, que [es] una fuente de problemas, de preocupaciones, de sufrimien[tos], [...] a regresar a una vida simple y puramente natural.

[...] que, para Luciano —según se deduce de su librito *Cómo* [...]—, la mirada que se dirige desde arriba hacia las cosas [illegible] [...] al odio ni a la amistad. Esta actitud ha de traducirse en su [manera de] contar los hechos. Debe ser, nos dice, como el Zeus de Home[ro] [...] sus ojos tanto hacia el país de los tracios como hacia el de [...]

[...] así una vez más la mirada divina homérica que se posa [...] sobre la tierra, pero en esta ocasión para encontrar en ella el [...] la imparcialidad que debe expresarse en la estructura misma [...] gracias al punto de vista elevado en que el historiador se sitúa. [...] desde lo alto aparece como la condición de la objetividad [...], de su imparcialidad. Es lo que los modernos llamarán [illegible]

4. La tradición medieval y moderna

[illegible] [...] cónica de Chartres del siglo XII que fue Bernardo Silvestre [...] subrayado Hélène Tuzet, en la *Divina Comedia* no hay auque[...] [...] verdadero, si bien Dante se eleva con Beatriz hacia el Empíreo [...] las nueve esferas celestes, «recorre el cielo sin mirarlo, y [...] los espacios no existe para él». Pasa de una esfera a otra de [illegible]

Volvemos a localizar este género literario a comienzos del siglo [illegible] en primer lugar con el *Sueño (Somnium)* de Kepler escrito en [illegible] [illegible] lo en 1634 donde se narra un viaje a la luna, seguido del *Iter [illegible]* del famoso padre jesuita Athanasius Kircher, aparecido en [illegible] que describe un viaje a las profundidades del Cielo, así como de [illegible] *mundo*, viaje a la luna y al sol contado por Cyrano de Bergerac, publi[illegible] en 1657 y 1662[illegible]

Pero en la misma época reaparece con Pascal el antiguo tema del [illegible]traste entre la inmensidad del cosmos y la pequeñez de la tierra:

> Que el hombre, pues, contemple así la naturaleza entera en su alta y ple[illegible] na majestad: que aleje su vista de los objetos bajos que le rodean [...], que la tierra se le aparezca como un punto en comparación con la vasta órbita qu[illegible] este astro [el sol] describe, y que se asombre al comprobar que esa vasta órbita misma no es más que un frágil punto al lado de aquella que [illegible] astros, que giran en el firmamento, abrazan [...]. Todo este mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturale[illegible]

Y Pascal, como los antiguos, extrae algunas consecuencias, hace [illegible] que el hombre aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades [illegible] mismo en su justa medida.

Volvemos a encontrar también en Pascal el tema de lo [illegible] tiempo y del espacio que habíamos hallado en Marco Aurelio:

> Cuando considero la corta duración de mi vida absorbida en la e[illegible]nidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que lleno e incluso [illegible] veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me asusto y me extraño de verme aquí más bien que allí, ya que no hay ninguna razón para que sea aquí y no allí, para que sea ahora y no entonces

Es interesante constatar que la representación de la inmensidad [illegible] mundo y de la infinitud del espacio que aportaba a Epicuro, a Lu[illegible] a Marco Aurelio la serenidad y la paz del alma aporta al hombre [illegible] tiempos modernos el espanto, como en la célebre exclamación: «El si[illegible]cio eterno de esos espacios infinitos me espanta»[illegible]

En el siglo XVIII, con *El diablo cojuelo* de Lesage que hace transpa[illegible] el tejado de las casas para que se vean mejor los vicios de los hom[illegible]

[illegible]ovelas de Voltaire se vuelve más bien a la tradición [illegible]tica y de Luciano. Su *Micromegas* redactado hacia 1750 cuenta la histo[illegible] determinado personaje con este nombre, habitante de un plane[illegible] a Sirio, de un tamaño gigantesco, ocho leguas de alto, y de un [illegible] de Saturno, que no tiene más que mil toesas de alto[illegible], que [illegible]n un viaje a través del cosmos y alcanzan la tierra. Voltaire tiene [illegible] ocasión de insistir sobre la pequeñez, la mezquindad de los [illegible] y de las cosas de la tierra. Pero no solamente reviven en Voltaire [illegible] la inspiración de Luciano, volvemos a encontrar también la [illegible]

> [illegible] dirigía su ruta sobre las estrellas. La constelación de Orión y el [illegible] astro de Sirio lo guiaban hacia el polo de Canope. Admiraba aque[illegible] globos de luz que no parecen más que débiles destellos a nuestros [illegible] que la tierra, que en efecto no es más que un punto imper[illegible] en la naturaleza, a nuestra codicia le parece algo tan grande y tan [illegible] Entonces se figuraba a los hombres tal y como son en efecto, insec[illegible] se devoran los unos a los otros sobre un pequeño átomo de barro. [illegible] verdadera parecía aniquilar sus males recordándole la nada de [illegible] del de Babilonia. Su alma se lanzaba hasta el infinito y contempla[illegible] [illegible] de sus sentidos, el orden inmutable del universo. Pero cuando [illegible] son, devuelto a sí mismo y entrando en su corazón, pensaba que [illegible] quizá estuviera muerta para él, el universo desaparecía a sus ojos y [illegible] la naturaleza entera más que a Astarté languideciente y a Zadig [illegible]. A medida que se entregaba a aquel flujo y reflujo de filosofía y de dolor abrumador, avanzaba hacia las fronteras de Egipto

[illegible] viaja sobre la tierra dirigiendo su ruta gracias a la observación [illegible] Pero, al mirar el cielo, es transportado en cierto sentido por [illegible] En una especie de éxtasis, contempla el orden del univer[illegible] [illegible] arrastrado hacia el infinito, lo que le procura la paz del alma [illegible]

[illegible] André Chénier había proyectado ser en cier[illegible] un nuevo Lucrecio al escribir un poema titulado «Hermes» [illegible] describir el sistema de la tierra, luego las especies animales y [illegible] el nacimiento y la evolución de la civilización humana, [illegible]idad final en una paz universal[illegible] Los diferentes esbozos de [illegible] abarcan un periodo que va de 1780 a [illegible]792

A menudo mi vuelo, armado con alas de Buffon
cruza junto a Lucrecio, con la antorcha de Newton,
el cinturón de azur sobre el globo extendido
Veo el ser y la vida y su fuente desconocida,
en [illegible] de éter todos los mundos rodantes.
Persigo el cometa de crines destellantes,
Los astros y su peso, sus formas, sus distancias.
Viajo con ellos en sus círculos inmensos [...]
Los diversos elementos, su odio, su amor
las causas, el infinito se abre a mi ojo ávido.
Pronto, descendido de nuevo a nuestro fango húmedo,
transcribo versos de naturaleza inflamados,
alumbrados en el [illegible] curso por puros rayos de dioses

Se entrevé aquí la que será una de las ideas fundamentales de Goeth[illegible] la identidad entre la marcha del poeta y el observador de la natur[illegible] que deben, ambos, mantenerse por encima de las cosas para poder al[illegible]zar una mirada única dirigida hacia el Todo.

5. Las diferentes formas de la mirada desde lo alto en Goethe

Para Goethe, el ejercicio de la mirada desde lo alto adopta la forma [illegible] una descripción de las impresiones experimentadas, sea a raíz [illegible] estancia real o ficticia en la cumbre de una montaña, sea a raíz [illegible] ascensión por los aires, imaginada sobre el modelo del vuelo en gl[illegible] aeronáutico, sea la de un vuelo por el cosmos. Algunos años antes, [illegible]to, había tenido lugar el primer vuelo del hombre por los aires, [illegible] los hermanos Montgolfier llevaron a cabo su ascensión el 5 de [illegible] [illegible]783. Goethe había quedado vivamente impresionado por aquel a[illegible]cimiento y había seguido con pasión todas las experiencias del género que habían tenido lugar en Alemania en aquella época[illegible]

Las cumbres de montaña y las experiencias de renovación

[illegible] de montaña son para Goethe, en cierto sentido, lugares que ejercen una influencia sobre el individuo que las alcanza. [illegible] señalado Wilhelm Emrich[illegible], un rasgo característico de la vejez [illegible] es situar en lo alto de una montaña el instante decisivo donde [illegible] para sus héroes una profunda transformación interior, cuando se [illegible] su pasado a fin de rejuvenecer en cierto sentido y de orientar[illegible] una nueva vida. Ello se debe sin lugar a dudas a que la mirada [illegible] alto eleva el alma por encima de lo cotidiano, haciéndole ver la [illegible] bajo un aspecto desacostumbrado. Al final del tercer acto de [illegible] parte de *Fausto*, después de la muerte de Euforion, Helena [illegible] a Fausto, no dejándole en las manos más que su vestido (*Kleid*), [illegible] le dice[illegible]: «Este vestido te llevará por encima de todo lo que [illegible]

[illegible] alto por el cielo. La primera refleja, deslumbradora el gran [illegible] de fugitivos días, la segunda le recuerda el amor de su [illegible] elevándose en el éter, «se lleva consigo la mejor parte de su [illegible]

[illegible] es una total reorientación de su vida: llevar una vida acti[illegible] [illegible] de los otros hombres. E[illegible] el vuelo que lo ha conducido has[illegible]

[illegible] permitir a todo un pueblo [illegible] [illegible]ión de este plan lo que des[illegible]

[illegible]do a la sombra de una enorme roca, en un lugar abrupto e [illegible], donde la empinada senda daba rápida vuelta, descendien[illegible]

[illegible]

[illegible] ión con respecto al pasado [illegible] finalmente la misma [illegible]

[illegible]

[illegible] mentación. «Tr [illegible] sobre las condiciones [illegible] des trabajos de desecación. W [illegible] al grupo de emigrantes a Améri [illegible]

[illegible] veremos más adelante a propós [illegible] esfera terrestre, la mirada desde [illegible] el deseo de actuar al servicio de [illegible]

Cumbres de montaña y experiencia cós[illegible]

Ya en su juventud, las cumbres de montaña supusieron para [illegible] una especie de revelación, basta con recordar la estrofa de [illegible] Cronos el cochero»[34] (1774). La diligencia, [illegible] vida, es conducida por un cochero que [illegible] Llega a una cumbre:

> Vasta, dominadora, grandiosa, la mirada
> abarca la vida toda que la envuelve,
> de cúspide en cúspide
> planea el espíritu eterno
> que presagia la vida eterna.

[illegible] *Años de andanzas* la frecuentación de las cumbres no es sola- [illegible] tivo de una ruptura y de una reorientación, sino en última ins- [illegible] o en el texto *Sobre el granito* antes mencionado, una especie de [illegible]

[illegible]

[illegible] de conciencia de la pequeñez y de la grandeza del hombre [illegible] y precisamente lo que para Kant[illegible] constituía el efecto que [illegible] sublime, ya que el infinito nos aplasta, pero el pensamiento [illegible] nos eleva, de modo que el sentimiento de lo sublime es a la [illegible] miedo y placer. Es probablemente desde esta perspectiva [illegible] añade: «Sólo al precio del vértigo se logra el placer». Ya no [illegible] l vértigo físico, sino del vértigo ante lo inconcebible. En efec- [illegible] ha señalado Erich Trunz en su comentario de los *Años de* [illegible] la mirada que dirigimos al mundo desde lo alto de una mon- [illegible] ve, se hace sobrepasar lo que es comprensible y concebible, [illegible] de lo infinito y de lo inconcebible. Es lo que [illegible] der Wilhelm cuando dice: «La mayoría de los hombres que [illegible] la vida en ese estado [es decir, en una visión superficial de las [illegible] llegar nunca a esa plenitud espléndida en que todo lo que [illegible] puede abarcar nos parece deleznable e insulso»[illegible] Y Jarno [illegible] Wilhelm: «Espléndida se la puede llamar sin ironía, es el esta- [illegible] dio entre la desesperación y el endiosamiento». Sólo los espí- [illegible] ores tienen conciencia de los límites de nuestro conoci-

miento de la Naturaleza. Ven lo que Goethe llama los fenómenos origi- narios, más allá de los cuales no es posible ir y que dejan entrever, sin expresarlo, lo inconcebible, lo indecible y lo absoluto. Se mantiene [illegible] entre la desesperación de no poder explicar lo inconcebible y la ado- ración ante el misterio[illegible]: hay que «dejar los fenómenos originarios en su paz y su esplendor eternos».

Vuelos de pájaros, globos aerostáticos y poesía

Si Goethe, como hemos dicho, experimentó un interés tan grande por los primeros vuelos de globos aerostáticos es porque soñaba intensamen- te con liberarse de la pesadez y volar como un pájaro, más allá de todas [illegible] barreras, en su impulso hacia el infinito. No es por azar el hecho de que en la primera estrofa de *Viaje de invierno al Harz* el poema se compare [illegible] el vuelo de un buitre que planea por encima de las nubes[illegible]. En *Werther* [illegible] grulla es el símbolo de los deseos de vuelo:

> Cuántas veces he deseado, llevado por las alas de la grulla que pasaba por encima de mi cabeza, volar hasta la orilla del mar inconmensurable, beber de la copa espumeante del infinito la vida que, llena de gozo, des- borda de ella[illegible]

Así evoca el héroe de la novela la visión paradisíaca que tuviera ante [illegible] de la Naturaleza y el estado de espíritu en que se encontraba cuando [illegible] de lo alto de una roca, contemplaba el hormigueo de la vida univer- [illegible] Fausto le hace eco cuando, al contemplar el paisaje iluminado por el sol poniente, se imagina tener alas que le permiten seguir al sol en su carr[illegible] Se lamenta de que no sea más que un sueño, que a las alas del espíritu no se añadan las alas del cuerpo:

> Sin embargo, para cada uno de nosotros, es innato que el sentimiento profundo nos arrastre a la vez hacia lo alto y hacia delante cuando, por encima de nosotros, perdida en el azul del espacio, la alondra hace reso- nar las vibraciones de su canto; cuando, por encima de las cimas de los pinos, planea el águila con las alas desplegadas; cuando, por encima de las llanuras y los mares, la grulla se apresura hacia su patria[illegible]

[illegible] ngámonos un instante en el carácter particular de la emoción que [illegible] en nosotros el canto de la alondra. ¿Cómo no evocar aquí las [illegible] nas que Gaston Bachelard[illegible] consagró al tema de la alondra en la [illegible] emplea a propósito de Meredith: «La [illegible] conmueve [...] lo que de más puro hay en nosotros». «No expresa [illegible], dice Bachelard comentando esta vez a Shelley, «la alegría del [illegible], la actualiza, la proyecta». Para nosotros, la alondra es a la vez vue- [illegible] que nos arrancan de la pesadez terrestre.

No es pues extraño que, para el Wilhelm de los *Años de aprendizaje*, el [illegible] sea el símbolo del poeta, ya que el poeta, como el pájaro, puede pla- [illegible] encima del mundo»[illegible]. Desligado de los intereses sórdidos y de las [illegible] des del común de los mortales, el poeta, contemplando las cosas [illegible] lo alto, ve la realidad tal y como es: «Nacida en su corazón, la pura [illegible] la sabiduría se desvanece». Y precisamente por eso, afirma Wilhelm, [illegible] ejercer un oficio como los otros hombres.

[illegible] ante siglos, el hombre soñó con volar como el pájaro, pero no [illegible] hacerlo más que a través de la imaginación. Y he aquí que aquel 5 de [illegible]

> Su carta llegó hasta mí mientras leía la *Ilíada*, tal y como deseabais [illegible] siempre a esta lectura tanto más voluntariamente cuanto que, gra- [illegible] a ella, somos elevados por encima de todo lo terrestre, como en un [illegible] aerostático, y nos encontramos así realmente flotando en aquel [illegible] intermedio en que los dioses planean en todas direcciones[illegible]

[illegible] la poesía de Homero nos eleva por encima de la tierra, es porque nos [illegible] los acontecimientos que cuenta, y el mundo entero, con la mirada [illegible] dioses que, desde lo alto de los aires y las montañas, contemplan las [illegible] y los sufrimientos de los hombres sin privarse de hecho de la posibi- [illegible] intervenir, en determinados momentos, en favor de tal o cual cam- [illegible] mirada desde lo alto de los dioses homéricos fascina a Goethe. Por [illegible], entregándose a su pasión por el paisaje, se compara con el Her- [illegible] Homero, «sobrevolando el mar estéril y la tierra infinita»[illegible] [illegible] poesía homérica es, para Goethe, un ejemplo de la «verdadera poe- [illegible] define así.

La verdadera poesía date a conocer así por el hecho de que, cual un profano evangelio, acierta con su íntima alegría y su externo contento a liberarnos de las cargas terrenales que nos abruman. A modo de un [illegible]

[illegible]

ante nosotros como a vista de pájaro

La última frase hace alusión al vuelo de Dédalo, quien se fabricó unas alas para escaparse del laberinto en el que Minos lo había encerrado. Goethe, el piloto del globo aerostático que se libera de la pesadez [illegible] tre y Dédalo escapando del laberinto simbolizan la liberación interior [illegible] serenidad que aporta la verdadera poesía. Esta liberación de la pe[illegible] vuelve a encontrarse en el destino de Euforión, el hijo de Fausto y Hele[illegible] na, que es la encarnación de la poesía, personificada, de hecho, como da a entender Goethe, por la figura de Lord Byron. Euforión salta, be[illegible] finalmente, se eleva por los aires cada vez más alto, hasta que, desgr[illegible] mente, como Ícaro, cae y muere.

Goethe habla aquí de «evangelio profano». La expresión es muy [illegible] te: la poesía es, pues, una «buena nueva» para la humanidad. Esta de[illegible] ción de la verdadera poesía se sitúa en un contexto en el que Goethe [illegible] tica la poesía inglesa, a la que reprocha inspirar «una repugnancia som[illegible] por la vida». Por el contrario, la verdadera poesía debe proporcion[illegible] [illegible]

hay que reconocer sobre todo que la liberación que conlleva la ver[illegible] ra poesía es posible porque esta [illegible] una mirada desde lo [illegible] que nos desliga de las preocupaciones terrestres y egoístas para [illegible] situar nuestra vida de aquí abajo en la vasta perspectiva del Todo. [illegible] acertadamente ha señalado Manfred Wenzel: «El verdadero poeta [illegible] cede de un modo distinto al del verdadero observador de la natura[illegible] Ambos deben mantenerse por encima de las cosas para poder [illegible] una mirada única dirigida al Todo». Se trata de percibir la total[illegible] unidad, y no, como la mayoría de los hombres, solamente los det[illegible] Encontramos aquí toda la significación de la física que era pra[illegible] [illegible] serenidad y la paz del alma. La verdadera poesía es pues un «evan[illegible]

[illegible] en la medida en que es finalmente una revelación, la revelación [illegible] Naturaleza».

¿Cuál puede ser la mayor ganancia del hombre en la vida
sino que Dios-Naturaleza se le revele?

Linceo o el puro contemplativo

Linceo es el acechador que mira desde lo alto de la torre del castillo de [illegible] Su nombre hace referencia a las extraordinarias capacidades visua[illegible] del piloto de los Argonautas. Aparece en el tercer acto del *Segundo* [illegible] donde canta, deslumbrado, la belleza de Helena. En el quinto acto [illegible] la belleza del mundo a la que, una vez más por completo deslumbra[illegible] dirige su alabanza:

Nacido para ver,
encargado de observar
condenado a esta torre
el mundo me agrada.
Miro hacia lo lejano,
veo en lo que es [illegible]
la luna y las estrellas
el bosque y el venado.
Veo así en todas las cosas
el eterno adorno
y como me agrada,
a mí mismo me agrado.
Lo que visteis
ojos míos afortunados,
como quiera que fuese
¡era en verdad tan bello!

En este caso, la mirada desde lo alto de la torre se dirige hacia el cielo [illegible] la tierra. Provoca el maravillamiento, en primer lugar ante las di[illegible] maravillas de la naturaleza, las estrellas, el bosque, los animales. [illegible] corresponde, como señala Friedrich Schelthauer, con el término

griego *kosmos* que significa a la vez «adorno» y «orden». Esta visión [illegible] al hombre en armonía con el mundo, pero también consigo mism[illegible] ceo encuentra placer en sí mismo, porque encuentra placer en el [illegible] adorno». De hecho, finalmente, es la existencia misma lo que fas[illegible] Linceo: «Lo que visteis, ojos míos afortunados, como quiera que fues[illegible] [illegible]

[illegible] esplendores maravillosos. Nos hace conocer también las malas a[illegible] cometidas por los hombres. Apenas ha terminado Linceo su himno [illegible] belleza del mundo, pone enseguida las cosas en su sitio:

No estoy colocado tan alto
sólo por el puro placer de estarlo.
¡Qué horrible sobresalto
me amenaza desde el fondo de la tiniebla!

Y describe lo que percibe poco a poco, el incendio de la cabaña de F[illegible] món y Baucis causado por Mefistófeles. Está horrorizado por la desgra[illegible] que asedia a la vieja pareja. No describe tampoco sin minucia el es[illegible] táculo del incendio, los troncos inflamados, de color rojo púrp[illegible] Naturaleza es bella en todas sus manifestaciones, pero ignora el bi[illegible] mal. Sin duda, como ya anunciara Albrecht Schöne, el final de[illegible] Linceo en honor del «eterno adorno»:

Lo que visteis,
ojos míos afortunados,
como quiera que fuese
¡era en verdad tan bello!

hacía alusión por adelantado a la visión del incendio.

La mirada desde lo alto de Linceo es puramente contemplativa [illegible] como quiere o como puede, el espectáculo es bello. Tendremos que [illegible] ver a la posible relación entre esta actitud ante el mundo percibi[illegible] todos sus aspectos y la de Nietzsche.

«Genio planeando por encima de la esfera terrestre». Contemplación y acción

La perspectiva que nos abre el poema *Genio que planea por encima de la* [illegible] en el que una mano muestra lo que está arriba y la otra lo [illegible], es completamente distinta. Este poema es la explicación y comentario de una de las ocho pinturas emblemáticas **[ilus. 1]** con las que Goethe había hecho adornar su casa con motivo del quincuagésimo aniversario del reinado del duque de Weimar en 1825.



1. Genio pla[illegible]

Según la explicación recogida en un escrito hecho para la ocasión y [illegible] el mismo año, cuatro de aquellos emblemas simbolizaban las [illegible] artes: la poesía, representada por un águila que sostiene una lira, [illegible] reconocible por el pincel, inscrito en una corona de laurel, la [illegible] personificada por un genio que desvela el busto de la naturale[illegible] y la arquitectura, simbolizada por la escuadra, el compás y la plomada. [illegible] había concedido a las artes y a la paz procurada por las autoridades [illegible] En cuanto a la pintura que representa una urna sobre un tapiz, [illegible] aba, según el comentarista, la posibilidad para el arte de dar en [illegible] mundo vida y belleza a los objetos sin vida. Finalmente, el emble[illegible] hablamos, el genio que planea, simbolizaba la contemplació[illegible] tador de lo que está arriba y de lo que está abajo [illegible]

añadir que personifica también la imaginación que permite el vuelo del espíritu. Sobre la pintura se ve la cúspide de la esfera terrestre y el donde aparecen las nubes. En el cielo planea un genio representado con los rasgos de un joven, provisto de alas y señalando con una mano del cielo y con la otra la tierra.

El motivo de un ser que planea por encima de la tierra está inspirado probablemente en las figuras de Dédalo y de Ícaro, que se pueden ver en algunos libros de emblemas, por ejemplo en una antología de A de Boot [Ilus. 2] o en una edición de las *Metamorfosis* de Ovidio ilustrada en 1607 por Martin de Vos [Ilus. 3]. Es posible, como veremos, que Goethe hubiera pensado en la aventura de Dédalo e Ícaro al escribir estrofas sobre el *Genio que planea*:

Entre lo alto y lo bajo
planeo para mirar con alegría
me complazco en la multitud de colores,
me regocijo en el azul.
Y cuando, durante el día, lo lejano
de las montañas azules me atrae apasionadamente
y cuando, por la noche, la sobreabundancia de los astros
flamea, espléndida, por encima de mí,
todos los días, todas las noches,
alabo así la suerte del hombre.
Si se piensa siempre en lo que es justo,
tendrá siempre belleza y grandeza.

Goethe escribió, algunos años más tarde, otra estrofa que puede ayudar a comprender la tercera:

Cuando, de día, el zenit y lo lejano
se deslizan azules, en el infinito,
cuando, de noche, el peso aplastante de los astros
cubre la bóveda celeste,
de verde, de multitud de colores,
un corazón puro extrae su fuerza.
Y tanto lo alto como lo bajo
enriquecen el espíritu noble.



2. Anselm de Boot, *Dédalo e Ícaro*



3. Martin de Vos, Dédalo e Ícaro

En la primera estrofa, el genio que personifica la contemplación imaginativa, maravillada, deslumbrada por el esplendor del espectáculo de los colores del cielo y de la tierra, se expresa de manera análoga a la de ... eco. Pero en las estrofas siguientes la perspectiva se abre al infinito: el genio describe el espectáculo grandioso y sublime del cielo estrellado, de las montañas terrestres, que está muy alejado de los horizontes limitados en los que está confinado habitualmente el hombre. Como señala Karl Viëtor, no es un azar el que Goethe insista en el color azul de las montañas y del azul, puesto que precisamente, en su *Teoría de los colores*, el azul es, podríamos decir, el color del infinito, de lo que está siempre más allá, un color misterioso: «Este color provoca una impresión extraña e informulable en el ojo» «una nada atractiva», el color que siempre rehúye. «De la misma manera que vemos azules la profundidad del cielo, las montañas lejanas, así también una superficie azul parece retroceder ante nosotros». El párrafo siguiente explica esta afirmación: «De la misma manera que perseguimos con placer un agradable objeto que nos rehúye, así vemos el azul con placer, no porque nos estreche, sino porque nos arrastra tras de sí». El azul nos atrae porque lo percibimos ... mente en relación con una profundidad inaccesible en la que nos ... sumergimos: «el zenit y lo lejano se deslizan azules, en el infinito» ... última estrofa del poema, en la que ya no es el genio quien habla, ... poema mismo, el cual, a su vez, describe la experiencia del vuelo ... el cielo y la tierra. Al azul se añaden, en esta estrofa, el verde y la multitud de los colores, haciendo eco así del maravillamiento que expresa el genio en la primera estrofa. A la mirada desde lo alto se suma aquí, en Goethe, la contemplación de todos los colores del mundo, es decir, según la *Teoría de los colores*, de las diferentes mezclas de la luz y la oscuridad. ¿Cómo no evocar la grandiosa conclusión del monólogo de Fausto al comienzo del *Segundo Fausto*? En un paisaje montañoso, el héroe ... salida del sol. Pero cuando el astro aparece, los ojos no pueden soportar su luz y Fausto se vuelve entonces hacia la cascada, en la que la luz se refleja en un arcoíris multicolor: «En ese colorido reflejo tenemos la vida».

El vuelo del genio que planea por encima de la esfera terrestre ... también una dimensión ética:

Todos los días, todas las noches, alabo así la suerte del hombre. Si se piensa siempre en lo que es justo (*das Rechte*), tendrá siempre belleza y grandeza.

...do la mayúscula en el término «Justo» para hacer comprender ... no ha querido enunciar una fórmula banal del tipo: el hombre ... teniendo lo que está bien y es justo (*das Recht*...) todo el contexto da a entender que esta nobleza moral tiene una ... estrecha con lo que el Genio contempla: los colores, el ... lo bajo. Como Karl Viëtor, pienso que el genio ... galidad del mundo, en el que el hombre debe ... pensándose en su justo lugar en el seno de aquel orden que se ... también en el cielo ...

Por una parte, la mirada desde lo alto sobre el mundo multicolor ... tomar conciencia de una realidad a la que la mayoría de los ... no presta ninguna atención: el espectáculo grandioso y sublime ... y de la bóveda estrellada, del cosmos del que formamos parte ... a una elevación de nuestra conciencia, sobre todo si, como es ... de Goethe, este «colorido reflejo» en el que «tenemos la vida» hace ... la belleza inaccesible del Dios-Naturaleza. Por otra parte —y ... esencial para el Goethe de los últimos años—, el estado de «Justo» ... el hombre debe situarse ha de volver a encontrarse en la ac... al servicio de la comunidad humana.

... de observar un movimiento análogo en los *Años de andanzas* ... W... cuando mira el cielo estrellado desde lo alto de una torre.

... noche más transparente brillaba y centelleaba con todas sus estre... envolviendo al espectador que pensaba contemplar por primera vez ... bóveda del cielo en su ...

... tiene la impresión de contemplar el cielo por primera vez, en ... porque, habitualmente, las nubes, los tejados, los bosques, nos ... el espectáculo, y hay que elevarse por encima de la tierra para ... de ello, pero sobre todo porque hace falta una ascensión espi... poder experimentar su carácter sublime. Hay que sobrepasar ... secretas de nuestro corazón que, más que las nubes y las ... se agitan en todos los sentidos para ensombrecer a nuestros ... universo entero». Así pues, hay que alcanzar en primer lugar la ... interior para ser capaz de ver el mundo.

... se siente aplastado por el espectáculo grandioso: «Sobrecogido, ... cerró los ojos. La inmensidad prodigiosa deja de ser

sublime sobrepasa nuestra facultad de comprensión, amenaza con a[illegible] larnos. ¿Qué soy frente al todo? —le dice a su espíritu— ¿Cómo p[illegible] subsistir en el centro del todo?» Pero Wilhelm [illegible] e[illegible] empleando expresiones totalmente paralelas a las que encontra[illegible] nuestro poema. El genio alababa la suerte del hombre diciendo «Si p[illegible] sa siempre en lo que es justo, tendrá siempre belleza y grandeza». Y [illegible] helm: «¿Solamente te puedes pensar en el seno de aquel orden ete[illegible] mente vivo, si no se manifiesta en ti algo que se mueve continua[illegible] [illegible] a precisamente d[illegible] conciencia moral como de un sol interior. La visión de la belleza [illegible] mundo despierta así, en cierto sentido, la responsabilidad moral de[illegible] duo con respecto a otros hombres. «Y por lo menos», continúa Wi[illegible] [illegible]

Por otro lado es posible que, conscientemente o no, la representa[illegible] tradicional del vuelo de Dédalo y de Ícaro ejerza aquí su influenc[illegible] genio planea mostrando con una mano el cielo y con la otra la tierra, a decir, en cierto sentido, las dos dimensiones de la nobleza del ho[illegible] pensamiento del cosmos y la acción sobre la tierra. Planea perman[illegible] en su justo lugar, sin elevarse peligrosamente como Ícaro, cuyas alas se [illegible] dieron porque, en su ardor juvenil, se había acercado demasiado al [illegible]

Este genio que sobrevuela el globo terrestre representa pues la [illegible] la actitud, la práctica espiritual de la mirada desde lo alto, que debe [illegible] del hombre si quiere pensarse, es decir, integrarse en el seno del [illegible] Planear en su lugar justo: se podría decir que no hay mejor comenta[illegible] este poema que el poema póstumo de Nietzsche titulado *Regla* [illegible] título que parece de hecho hacer eco al poema *Regla de vida* de Goe[illegible] del que hemos hablado a propósito del instante[illegible]. Tanto por una [illegible] como por la otra, entrevemos una voluntad de proponer un arte [illegible]

Para vivir voluntariamente la vida
hay que mantenerse por encima de ella!
Así pues, aprende a elevarte!

Así, ¡aprende a mirar hacia abajo!
¡No te quedes a ras del suelo
no subas demasiado alto!
¡El mundo será para ti más bello
si de medio lo miras![illegible]

[illegible] *Años de andanzas*, consagrados a la acción humana bajo todas [illegible] ya se trate por ejemplo de pedagogía o de un proyecto de em[illegible] América, es a la vez muy sorprendente y muy significativo [illegible] alusiones múltiples a estados excepcionales en los que se conte[illegible] [illegible] que no son accesibles [illegible] un pequeño número de hombres. Sin embargo, son estas expe[illegible] [illegible] moral y la solicitud con [illegible] de una manera chocante, por ejemplo, en [illegible] figura de Macaria. Es capaz, mentalmente, de viajar por el cos[illegible] [illegible] un astro entre los astros; «parece no haber sido creada más [illegible] desprenderse de lo terrestre». Y sin embargo, a lo largo de toda la [illegible] os observar sus cualidades de directora de conciencia y la [illegible] apaciguadora que ejerce sobre todos los que la rodean. Mas[illegible] [illegible]nte, Wilhelm es arrastrado por la visión sublime del cielo pero no deja de ser un hombre de acción que ejerce el oficio [illegible]

[illegible] este respecto la célebre conclusión de la *Crítica de la razón* [illegible]: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto siem[illegible] [illegible] el cielo estrellado sobre mí y la [illegible]

[illegible] ya que el espectáculo de las leyes de la naturaleza invita al [illegible] en sí misma el deber de la acción al servicio del prójimo. [illegible] que planea entre cielo y tierra, ¿no representa finalmente la poesía que, decía Goethe, nos libera de la pesadez como un [illegible]? ¿En qué se diferencia del águila que, en la serie de las [illegible] alegóricas, planea también entre lo alto y lo bajo[illegible] y que es el símbolo de la poesía? En el poema que Goethe escribe a [illegible] esto, le reprocha saber demasiado las cosas de arriba y no lo

suficiente las de abajo, las del hombre sobre la tierra. Desde esta p[illegible] [illegible] Goethe la mirada desde lo alto y los estados subli[illegible] [illegible]

No he hablado hasta aquí de la tercera estrofa del poema sobre [illegible] genio que planea[illegible]:

Ya tenemos bastantes *Memento mori*,
prefiero no volver a decirlos.
¡Por qué deberías en el vuelo de la vida
torturarte con el límite!
Por eso, como un viejo barbudo,
dicendo, te recomiendo,
querido amigo, según la manera que es tuya,
sin más, *vivere memento*

Esta estrofa, por su tono particular, resulta totalmente extraña a[illegible] de la mirada desde lo alto del *Genio que planea por encima de la esfera* [illegible] Se burla del vocabulario escolástico y del sombrío horizonte [illegible] co, confrontado sin cesar con la muerte. Pero varios detalles pre[illegible] deben atraer nuestra atención. En primer lugar, Goethe habla del v[illegible] la vida. Desde esta perspectiva, el genio es finalmente el hombre vivi[illegible] [illegible] que se sitúa entre lo celeste y lo terrestre, entre [illegible] estrellado y los colores de la tierra. Y, segundo detalle, si la vida es [illegible] [illegible], es por tanto un impulso, una aspiración hacia el infinito que [illegible] ser turbada por la idea de fin y de muerte. Goethe es aquí discípulo [illegible] [illegible] meditación del sabio no es una meditación de la muerte [illegible] [illegible] guinada por el tío de Natalia, ve, en un sarcófago, un personaje leye[illegible] rollo en el que están escritas estas palabras: *Gedenke zu leben* [No te o[illegible] des de vivir][illegible]. Encontramos aquí el sí a la vida y al mundo de l[illegible] «¡Era en verdad tan bello!», o del poema *El novio*: «¡Como quiera que la vida es buena!»[illegible]

Hemos comprobado que el tema de la mirada desde lo alto e[illegible] se inscribe en una larga y rica tradición, pero podemos constatar [illegible] que la originalidad de Goethe, con respecto a esta tradición, es consi[illegible] ble. El tema del desprecio de las cosas terrestres, ilustrado por Luci[illegible]

desaparecido por completo. Goethe habla sin duda de la [illegible] del hombre. Pero si el hombre se siente aplastado por el espec[illegible] cosmos, vuelve a encontrar toda su dignidad al insertarse en el [illegible] real, en la legalidad de la naturaleza. La mirada desde lo alto es el impulso hacia el infinito, pero también un deslumbramiento [illegible] insospechadas sobre el cosmos y sobre la vida humana, y pro[illegible] suerte de éxtasis cósmico. Pero, para acceder a ella, hay que rea[illegible] Wilhelm al contemplar las estrellas, una ascensión espiritual, [illegible] ones y de los intereses materiales, para ver sus [illegible]

6. La mirada desde lo alto después de Goethe

[illegible] misma de Goethe, el propio Leopardi evocó también la mira[illegible] [illegible] alto a propósito del poeta y del filósofo. En 1823, tres años [illegible] que Goethe escribiera su *Genio que planea por encima de la esfera* [illegible] su diario titulado *Zibaldone*, apunta que la inspiración y el [illegible] corresponden a una suerte de visión desde lo alto.

[illegible] lírico en la inspiración, el filósofo en la especulación subli[illegible] hombre de imaginación y de sentimiento en su entusiasmo, todo [illegible] bajo el embate de una gran pasión en el entusiasmo de las lágri[illegible] [illegible] atrevo incluso a añadir, considerablemente acalorado por el [illegible] y mira las cosas como desde una altura superior a la que la inte[illegible] [illegible] de los hombres alcanza de ordinario[illegible]

[illegible] explica a continuación que aquella mirada desde lo alto [illegible] de un solo vistazo una multitud de objetos que habitualmen[illegible] [illegible] separados unos de otros. Nos topamos de nuevo con una

idea análoga a la de Goethe, para quien es imprescindible mantenerse encima de las cosas para lograr alcanzar una mirada única dirigida hacia el Todo.

Casi cincuenta años después de Leopardi, volvemos a encontrar el tema en Baudelaire. Al principio de *Las flores del mal* hay cuatro poemas dedicados al poeta o a la poesía: *Bendición*, *El albatros*, *Elevación*, *Correspondencias*. En *El albatros*, el poeta se compara con un pájaro hecho para planear, un «príncipe de las nubes», que es torpe y ridículo cuando vuelve a descender sobre la tierra. Pero el vuelo del espíritu del poeta se describe de una manera muy detallada en *Elevación*[105]:

> Por encima de estanques, por encima de valles,
> de montañas y bosques, de mares y de nubes,
> más allá de los soles, más allá de los éteres,
> más allá del confín de estrelladas esferas,
>
> te desplazas, mi espíritu, con toda agilidad
> y como un nadador que se extasía en las olas,
> alegremente surcas la inmensidad profunda
> con voluptuosidad indecible y viril.
>
> Escápate muy lejos de estos mórbidos miasmas,
> sube a purificarte al aire superior
> y apura, como un noble y divino licor
> la luz clara que inunda los límpidos espacios.
>
> Detrás de los hastíos y los hondos pesares
> que abruman con su peso la neblinosa vida,
> ¡feliz aquel que puede con brioso aleteo
> lanzarse hacia los campos luminosos y calmos!
>
> Aquel cuyas ideas, cual si fueran alondras,
> levantan hacia el cielo matutino su vuelo
> ¡que planea sobre todo, y sabe sin esfuerzo,
> la lengua de las flores y de las cosas mudas!

El vuelo del espíritu lo lleva más allá de lo terrestre e incluso de lo visible en el cielo. Como vimos en Goethe, el poeta se aleja ap[illegible]

[illegible] terrestres, de las preocupaciones y de los intereses materiales y se lanza más allá de todo, al infinito. Este vuelo procura una [illegible] y una suerte de embriaguez, al beber el espíritu, como si de [illegible] el fuego celeste. Las últimas estrofas oponen la vida sobre [illegible]
[illegible] y serenos. El espíritu se compara a la alondra que emprende un [illegible] hacia los cielos.

[illegible] desde lo alto y vuelo del espíritu están así entrelazados: el espíritu [illegible] sobre todo». El final del poema es muy significativo. ¿Por qué se [illegible] el que vuela hacia el infinito «sabe sin esfuerzo la lengua de las [flores y de] las cosas mudas»? Sin duda el espíritu ha reencontrado su pure[za] [illegible]cia, por medio de este vuelo purificador. No es extraño que, en [illegible]ón de *Las flores del mal*, sea *Correspondencias* el poema que sigue [illegible] *Correspondencias* proporciona en cierto sentido una clave para [illegible] la «lengua de las flores y de las cosas mudas». Se vislumbra así [illegible] lo que Goethe llamaba la «verdadera poesía» que era a la vez [illegible]ento de los lastres terrestres y contemplación del misterio de la [illegible]

[illegible]elo del espíritu también lo experimenta Baudelaire al escuchar [illegible] del *Lohengrin* de Richard Wagner.

> [illegible]tenía liberado de los lazos de la pesadez, y encontré a través del [illegible] la extraordinaria voluptuosidad que circula en los lugares altos [illegible]onces concebí plenamente la idea de un alma que se mueve en [illegible] luminoso, de un éxtasis hecho de voluptuosidad y de conoci[miento] [illegible] y que planea por encima y muy alejada del mundo natural[106].

[illegible]

[illegible] esta expresión. El mismo punto de vista reaparece en [illegible] [Hein]rich von Kleist, escrita en 1806, que expresa la desesperación [illegible] al tomar conciencia de la insignificancia de su vida terrestre

en el infinito del espacio: «¿Cuál puede ser el nombre de aquella pequeña estrella que se ve desde Sirio cuando el cielo está claro?»[107] La expresión «el punto de vista de Sirio» figura, creo, por primera vez en Ernest Renan en 1880.

> Cuando nos situamos en el punto de vista del sistema solar, nuestras revoluciones tienen apenas la amplitud de movimientos de átomos. Desde el punto de vista de Sirio, todavía menos[108].

Durante años, los editoriales de Hubert Beuve-Méry en el diario *Le Monde* llevarán por título «El punto de vista de Sirio». Situarse en el punto de vista de Sirio es practicar un ejercicio espiritual de desprendimiento, de distanciamiento, para alcanzar la imparcialidad, la objetividad, el espíritu crítico, es volver a situar las cosas particulares en una perspectiva [illegible], si no cósmica.

Mirada de poeta, de filósofo, de historiador, es lo que encontramos finalmente en Nietzsche cuando escribe:

> Lo que es necesariamente también es lo útil, contemplado desde lo alto y en la perspectiva de una economía superior: no sólo se debe soportar, debe amarse [...]. *Amor fati*: he aquí mi naturaleza más íntima[109].

Aquí la mirada desde lo alto vuelve a situar el acontecimiento en la perspectiva del Todo y justifica un Sí al mundo y a la realidad, incluso en sus aspectos más atroces.

7. Aeronautas y cosmonautas

Lo más extraordinario de nuestra época es que ha visto [illegible] aquellos viajes cósmicos que desde hace millones de años habían sido bien sueños, o bien imaginaciones literarias o ejercicios espirituales. Podríamos decir, de alguna manera, que el hombre de Occidente se preparó muy bien espiritualmente para el viaje cósmico efectivo y que pudo entrever con antelación las transformaciones que aquel viaje [podía] implicar en la conciencia de los individuos, en la representación que la humanidad se hace de sí misma y del mundo. Hemos visto, especialmente, cómo el viaje cósmico y la mirada desde lo alto, concebidos [illegible]

espirituales, podían llevar a determinados filósofos como Séne[ca], [Marco] Aurelio o Luciano a denunciar la vanidad y las injusticias de las [convencion]es sociales y la inutilidad de la guerra; cómo, gracias a aquellos [ejercici]os espirituales, el hombre se concebía a sí mismo como un ciuda[dano del] cosmos; cómo experimentaba, practicándolos, el sentimiento de [una libera]ción, de una superación de la condición humana que lo [liberaba de]l temor de la muerte y le procuraba paz y serenidad interiores. [La mirada] desde lo alto, de hecho, no ha sido alcanzada solamente [por la imagi]nación. Hemos recordado las ascensiones de montaña en la [Antigüedad], llevadas a cabo por Adriano y por el emperador Juliano, o [illegible] por Petrarca. En la época de Goethe, el hombre [illegible]

[illegible]
[prim]era vez el hombre vio desde lo alto la Tierra en su conjunto [illegible] real. Podemos preguntarnos si la experiencia real provocó [en los] que la vivieron estados interiores análogos o totalmente dife[rentes] respecto a aquellos filósofos y poetas, como Goethe o Baude[laire, que] solamente la imaginaron. La cuestión es muy amplia y no [puedo respo]nderse a ella más que de manera muy imperfecta. Por dos [razones. En] primer lugar desde la perspectiva elegida hasta el momento, [no he] pretendido más que considerar la relación del hombre con la [Tierra que] ve desde arriba, o con el cosmos en el que está sumergido, pero [hay] otras relaciones, sociales, fisiológicas, técnicas, que serían [importantes par]a esta investigación y que, de hecho, no podemos tratar también. [Además, no co]nozco más que de un modo muy limitado los testimonios [de los cosmona]utas que hablan de sus estados interiores. Me acerqué a ese [tipo de] estudios hace unos veinte años, pero desde entonces no he [tenido tiem]po de trabajar sobre esta cuestión. Espero que el lector me [disculpe] [illegible] hacerle partícipe más que de mis reflexiones antiguas [sobre] los testimonios que se conocían en aquella época. Había sido [invitado a parti]cipar en el coloquio titulado «Fronteras y conquista espa[cial» illegible]
[illegible]
[Sobre est]a problemática se compuso, aquel mismo año, la compila[ción] [illegible] titulada *La Spatiopathique. Vers une mutation de l'homme* [illegible]. Al año siguiente apareció una selección de testimonios de

astronautas ilustrada con fotografías, bajo el título *La Terre vue du ciel* [illegible]

[illegible]

las preocupaciones y las torpezas de la vida. Pero ni Goethe ni Baudelaire [illegible] de esta experiencia cua[illegible]

[illegible]

astros del cosmos»[16]

¿Qué ocurre ahora con la relación del astronauta con la Tierra? [...]ta, una vez más, de una relación muy compleja que conserva aspectos de la tradición literaria y filosófica, pero introduce también [ele]mentos nuevos. Lo que desaparece completamente, y, de hecho desaparecido en Goethe, es el desprecio por la Tierra y sus habitantes [...] duda, algunos astronautas confiesan que están impresionados p[or la] pequeñez de la Tierra en el cosmos: «Sonrío al darme cuenta de [la] [...]sidad irrisoria y relativa de nuestro planeta». En primer lugar son [...]cidos por la belleza de la Tierra y, como Goethe, por la variedad de colores[17], pero, sobre todo, la Tierra vista desde el cielo despierta [...]chos amor y solicitud. Como dijo el astronauta Wubo J. Ockels, [...] que el hecho de estar en el espacio y de poder observar la Tierra hará nacer poco a poco un sentimiento de protección hacia ella. [Hay] que señalar el hecho de que la expresión «Tierra-Madre» vuelve [...] cuentemente en los testimonios de los astronautas. Pero en esta expe[rien]cia el hombre se encuentra en una situación ambigua. Se siente [...] Tierra», pero está también liberado de la Tierra y, en cierta medida [...] condición humana[18]. En oposición al mundo terrestre «formaba par[te del] resto del universo», señala Michael Collins[19]. Se podría pensar [en una] especie de «sentimiento oceánico» de comunión con el Todo: «No [...] llegar a creer cuán apegados estabais a aquella materia que se [...] debajo de vosotros», observa Thomas Stafford[20]. Al mismo tie[mpo los] astronautas experimentan la nostalgia de la Tierra, del viento y de [...]

Pero la Tierra es percibida por los astronautas desde una pers[pectiva com]pletamente distinta y, como los filósofos de la Antigüedad, [...]ellos denuncian la absurdidad de las fronteras que la dividen[21]: «[...] tan bella desde que desaparecieron las fronteras nacionales». [...]te, se impone el carácter incomunicable de esta experiencia [...] del astronauta», dice Wubo Ockels[22], «es precisamente que [es] una experiencia incomunicable». El autor habla del encuentro de [...] en Budapest. Todos se reunen sabiendo de que hablan. «Pero [...]es es siguiente: cada vez que un astronauta dice: "Volar en el [espacio es] espléndido, es extraño, no existen las fronteras. Entonces ¿por [qué no estar] transformados por esta visión del mundo, por qué no hacer la [...], no es tomado en serio. «No cambiará nada el que un puñado [de astronau]tas recorra la tierra diciendo: "¡Qué bello es el mundo!" ¿Y [...] La única cosa que podría ayudar sería que los políticos fueran [...]. Haría falta que se hicieran una idea».

[...]cia del vuelo cósmico produce una profunda transforma[ción en quien] la vive, como atestigua Edgar Mitchell, quien, por una par[te, ...]ción a una nueva relación con los hombres. «En tanto que téc[nicos, hemos i]do a la Luna. En tanto que humanitarios hemos vuelto», y, [illegible] [...]o es inteligencia, armonía y amor»[23].

[...] saber si todos los viajeros del espacio se formulan semejantes [...] Quizá no todos sean capaces de efectuar el viaje cósmi[co interior,] aquel que los filósofos, los poetas, los sabios han osado [...] y que consiste en liberarse interiormente de una manera de [ver] parcial o demasiado antropomórfica, a fin de ver todas las [cosas en] la perspectiva del cosmos. Sin viaje cósmico interior sin mira[da desde] lo alto vivida como ejercicio espiritual de desprendimiento, de [...] de purificación, los viajeros del espacio seguirán llevando [con] ellos al espacio, no la Tierra parte del cosmos, sino la tierra sím[bolo] [de lo] humano demasiado humano, símbolo de las mezquindades [...] espacio corre entonces el riesgo de no ser más que el teatro [de] estas absurdas guerras de religión que continúan desgarrando [la humani]dad en los inicios del siglo XXI. La conquista del espacio corre [el riesgo de] proporcionar solamente un campo más vasto a la locura

III. Las alas de la esperanza

Las *Urworte*

[...] nias encontramos, en el extraño poema que tiene por título *Orphisch*: «Palabras primigenias. Órficas», un vuelo del espíritu [que] lleva lejos de [illegible]

Daimon, Demonio

[...]día que al mundo te vino a dar,
[...]tuvo la posición del sol ofreciéndose favorable a los planetas,
[illegible]

Tyche, Fortuna

[...]límite rigurosa, sin embargo, lo envuelve con diligencia
[...] cambiante que camina con nosotros y en torno a nosotros
[No] te quedes solo, es en contacto con otros como te formas,
[...]ser que no actúes de modo distinto a los demás;
[...]curso de la vida, esto cae ora en un sentido, ora en el sentido
[con]trario
[...]o fútil y así pasamos en juegos fútiles
[...] silencio se ha completado el círculo de los años
[la] lámpara espera siempre la llama que la hacía brillar

Pero esta llama no deja de acudir!
Se precipita desde lo alto del cielo
hacia el cual antaño, saliendo del antiguo Caos, se había lanzado
Se acerca planeando sobre sus alas aéreas,
girando alrededor de las frentes y de los corazones,
a lo largo de un día de primavera
Parece huir, pero ya vuelve.
y entonces, ¡qué felicidad en el sufrimiento, tanta dulzura, tanta angustia!
Es cierto que muchos corazones se disuelven en lo general,
¡pero lo más noble se aboca a lo Único!

Ananke. Necesidad

Y así una vez más ocurre tal y como los astros lo han querido
determinación y ley y toda voluntad
no es un querer más que porque justamente debíamos quererlo.
y ante esta voluntad a nuestro libre albedrío no le queda más que callar
Lo más caro a nosotros es duramente expulsado de nuestro corazón
Al duro «hay que» se doblegan voluntad y capricho.
así, finalmente, no somos libres más que en apariencia, pues con los años
¡nos hacemos más estrechos que al comienzo de la vida!

Elpis. Esperanza

Y sin embargo este límite, esta barrera de bronce,
aquella puerta pertinaz, ¡he aquí que saltan los cerrojos!
¡Fue tan vieja como las rocas más viejas!
Un ser emprende el vuelo, libre de toda pesadez y de toda coacción
por encima del cielo raso, de la niebla,
de los torbellinos de lluvia,
nos transporta hacia las alturas, dándonos alas
¡La conocéis bien! ¡Vuela en todos los sentidos a través de todos [illegible]
¡Un aleteo! Y lejos, por detrás de nosotros, ¡los eones![illegible]

demostró K. Borinski en 1910, los títulos de estas estrofas fueron [illegible] a Goethe por la lectura de los *Zoegas Abhandlungen* traducidos [illegible] editados por F. G. Welcker[illegible] en Gotinga en 1817, más precisamente [illegible] la disertación de Zoega contenida en aquel recopilatorio y [illegible] ΑΘΗΙ ΤΥΧΗΙ Tyche y Némesis»

[illegible] dicha disertación, después de un desarrollo sobre la noción [illegible] Tyche y su figuración mítica Zoega señalaba que, en la Antigüedad [illegible] mismo modo en que se asignaba una Tyche a cada lugar [illegible] cada también cada acción de la vida humana cada día del año [illegible] se atribuía a cada hombre una Tyche que, unida a su Daimon [illegible] [illegible] aba su destino, con la diferencia de que el Daimon [illegible] en una relación con el interior, y la Tyche con el exterior. En [illegible] homéricos la palabra «Daimon» evoca el destino individual. [illegible] de Heráclito[illegible] afirma de una manera ambigua y oscura [illegible] particularidad «el carácter del hombre es su daimon», sin que [illegible] decidir si Heráclito quiere decir que el Daimon determina la [illegible] del hombre o si, por el contrario, el Daimon no es la [illegible] individualidad que caracteriza a cada hombre. Hay que reconocer [illegible] que de Platón a Marco Aurelio[illegible] el Daimon aparecerá como [illegible] que es a la vez nosotros mismos y que nos [illegible] lo que escogemos nosotros. A menudo se concibe como una [illegible] ángel de la guarda, pero que personifica en cierto sentido el individuo. Sea como sea, la representación tradicional está [illegible] resumida en un fragmento de Pitágoras de Metos[illegible] «Todo [illegible] los mortales según el Daimon y la Tyche». En el *Fedón*[illegible] [illegible] a quien ha sido confiado cada uno, desde la vida, [illegible]». En el libro X de la *República*[illegible], a propósito del destino y de [illegible] de las almas, encontramos el Daimon y la Tyche reunidos, [illegible] la Ananke, la Necesidad, en primer lugar en la proclamación [illegible] de las Moiras (Láquesis), dirigida a las almas en el momento [illegible] «Vais a escoger vuestro Daimon. El primero que [illegible] en primer lugar la vida a la cual estará [illegible] (Ananke)». A diferencia de la creencia popular el [illegible] su carácter, su Daimon, pero una vez la elección esta [illegible] la Ananke, a someterse a las consecuencias de la [illegible] de vida. Ya no podemos

liberarnos de la individualidad que hemos escogido y del destino [illegible] está ligado a este Daimon, como dice Goethe en la primera estrofa [illegible] has de ser, ¡de ti mismo no puedes escapar!» Platón quiere liberar a [illegible] dioses de toda responsabilidad con respecto a los males que abruman [illegible] humanidad mientras que los hombres acusan a las potencias [illegible] cuando la suerte se les vuelve en contra. En este contexto [illegible] Tyche aquel que sin reflexionar ha escogido el género de vida [illegible] descubre demasiado tarde las consecuencias de la elección de esta [illegible] equivocadamente a los demonios y a la Tyche. [illegible] en su comentario al diálogo, precisa que el Daimon preside [illegible] mente el interior, es decir, los movimientos del alma, y la Tyche [illegible] las cosas de fuera, es decir, las relaciones entre el individuo y [illegible] que le rodea. Encontramos de hecho en este mismo comentario [illegible] una fórmula todavía mejor: «El Daimon lleva a término el [illegible] del alma con el Todo; la Tyche, a la inversa, el contrato del Todo [illegible] alma». El Daimon exige la realización del género de vida escogido [illegible] sito del hombre que ha fracasado en una tentativa de asesinato, [illegible] *Leyes*[illegible] de Platón declara que hay que respetar la Tyche y el Daimon [illegible] este hombre, porque la Tyche no ha sido completamente mala [illegible] mon ha tenido piedad.

2. Daimon, Tyche, Eros, Ananke y Elpis

Para Platón, el conjunto del destino humano se inscribía en un [illegible] cosmológico y astral, pero las diferentes potencias no estaban [illegible] mente ligadas a un astro determinado. En la continuación de [illegible] ción, Zoega se vuelve hacia el aspecto propiamente astrológico [illegible] representación, comenzando por la identificación entre Tyche y [illegible] que se explica porque la Luna cambia a menudo de forma. Esta [illegible] aparece «ya», dice, en el *Himno órfico* a Tyche. Zoega emplea el [illegible] [illegible] Menor[illegible]. Por tanto, este testimonio es relativamente tardío. Sea como [illegible] re, el himno a Tyche identifica efectivamente a ésta con Ártemis [illegible] con la Luna[illegible]: «Tyche que apacigua, protectora de las rutas. A [illegible]

[illegible] de paso que el himno que sigue a éste en la compilación [illegible] *Himnos órficos* se dirige al Daimon

[illegible] al texto de Zoega. Para demostrar la identidad entre [illegible] la Luna, alega a continuación un texto de un astrólogo egipcio, [illegible] por el astrónomo-astrólogo Vetio Valente en sus *Antologías* [illegible] en el siglo II de nuestra era. De hecho, se hallan en Vetio [illegible] que identifican a Tyche y a Selene (la Luna)[illegible] pero al no [illegible] estos textos esta asimilación a Nekepso, tan sólo [illegible] que la obra de Vetio Valente pretende apoyarse en Nekepso [illegible]. Estos dos personajes eran respectivamente un sacerdote y [illegible] egipcios a quienes se había atribuido, de manera apócrifa, un [illegible] titulado *Astrologoúmena*, escrito entre 150 y 120 antes [illegible] era. Esto significa pues, solamente que esta identificación entre [illegible] Luna era conocida en el siglo II a. C. Zoega evoca así otro texto [illegible] que hace la misma aproximación. Se trata esta vez de las *Saturnales* de Macrobio[illegible] compuestas en el siglo V de nuestra [illegible] apoya también en la autoridad de los «egipcios» que [illegible] y probablemente a escritos herméticos. Su lectura nos es tan- [illegible]

[illegible] en Mercurio, es el Sol lo que adoramos, aparece claramente en [illegible] del caduceo. Ya que los egipcios consagraron el caduceo a [illegible] dibujándolo bajo la forma de dos serpientes, macho y hembra, [illegible] juntas. Estas dos serpientes, en la parte mediana de su cuerpo [illegible] de sus cuerpos, encorvadas en círculo, cierran de nuevo, [illegible] de un estrecho beso, el orbe que dibujan. Y debajo del nudo, [illegible] de las serpientes regresan hacia el tallo del caduceo, se añaden [illegible] de aquel mismo punto del tallo. Los egipcios aplican tan [illegible] caduceo al horóscopo de los hombres, que llaman [illegible] que es el Daimon, es decir, el dios del hombre naciente, Tyche [illegible] porque la luna gobierna los cuerpos, que son agitados por las

vicisitudes del azar. Eros es representado por el beso, Ananke [...] nudo. Por qué se han añadido las alas, ya lo hemos dicho. Para [...] lo tal, hemos escogido preferiblemente la sinuosidad del cuerpo [...] serpientes, porque el sol y la luna tienen un curso sinuoso.

Reconocemos aquí cuatro de las palabras originarias de Goethe [...] sitúan por tanto en una tradición astrológica que enumera las po[...] que ejercen una influencia sobre el destino del hombre. Pero a[...] tiempo vemos aparecer detrás de esta numeración una figura, una [...]ura, la del caduceo, que puede servir para explicar la estructura del [...]ma de Goethe.

Como había señalado Zoega, las tradiciones populares opon[...] mon, potencia que impone al individuo su destino personal, [...] potencia que, al influir sobre las circunstancias exteriores, interfie[...] Daimon. En Platón, Daimon, Tyche y Ananke no tienen aparente[...] ninguna relación directa con tal o cual astro y sirven solamente [...] cribir los componentes del destino del hombre, vinculados de [...] movimiento general del cosmos; pero, más tarde, estos elemen[...] puestos en relación con astros, que supuestamente los determin[...] que se revela en el texto de Macrobio que acabamos de citar.

Macrobio, que escribe en el siglo V de nuestra era, atribuye [...] po a los egipcios la consagración del símbolo del caduceo a Me[...] aplicación de este símbolo al horóscopo de los hombres. El text[...] [illegible] todos los dioses, por sus nombres o sus atributos, pueden ser con[...] con el Sol[...]. Y precisamente el desarrollo que Macrobio dedica al [...] está destinado a mostrar que Hermes-Mercurio se identifica con [...] que puede hacernos suponer que se admitía que los egipcios [...] Porfirio hace alusión (quizá se tratase de libros de hermetism[...]co), establecían, por una parte, una relación entre el caduceo y el sol, y, por otra, una relación entre el caduceo y el planeta Hermes. [...]vamente, el caduceo era en astrología el símbolo de Hermes. Ma[...] piensa probablemente en los astrólogos egipcios Nekepso y Pe[...] afirmar que para los egipcios, el caduceo es el símbolo del [...]

En el *Pinakes*, que se atribuía a Hermes Trismegisto y fue [...] Pablo de Alejandría[...], un astrólogo de finales del siglo IV d. C., [...]mos, señala Zoega, un sistema análogo pero más desarrollado en el

[...]el hombre corresponde a los siete planetas. Tyche a la Luna, [...] Eros a Afrodita, Ananke a Hermes, Tolme a Ares, Nike a [...] a Cronos. Ya se trate de siete o de cuatro potencias, estas [...] o bien puntos determinados en el zodíaco, a partir de la suer[...] que se determinaba en función de la posición del Sol y de [...] bien dados tirados sobre una mesa destinada a este uso[...]. En su [...] a la *República* de Platón, Proclo hace alusión al cálculo de las [...] de las diferentes suertes:

> [...]que determina el Daimon es el Sol, lo que determina la Tyche es [...] Por eso las suertes del Daimon y de la Tyche se dejan descubrir [...]genituras a partir de estos dos [el Sol y la Luna], como saben [...]quienes son versados en astrología.

[...]alude a la manera de calcular la suerte del Daimon y de la [...] de la posición del Sol y de la Luna. Es la misma palabra *klêr*[...] la que designa la suerte que, según el diálogo de Platón, las [...] al encarnarse y la suerte que se determina en la astrología [...] concierne a los cálculos astronómicos volveremos a encontrar [...], los puntos donde se localizan en tal o cual caso individual [...]suertes del Daimon, de la Tyche, del Eros y de la Ananke en dos [...] publicados por Neugebauer y Van Hoesen[...]. Vettio Valente[...] diferentes significaciones que pueden revestir las suertes de [...] Daimon, del Eros y de la Ananke según sean favorables o no. [...] cuatro potencias, Goethe añade Elpis, la Esperanza. La había [...] en el texto de Zoega cuando este mostraba que la Ananke que [...] representaba bajo la forma del nudo de las serpientes en el [...] Hermes, no era otra cosa, una vez más, que la Tyche, pero [...] como totalidad de las causas corporales que determinan los [...]os. Zoega escribía a este respecto:

> [...] está sometido a ella [a la Ananke], excepto la indomable auda[...]cia humana que llamamos, bajo otro nombre, la Esperanza [...] la Victoria, que consolida el trono de Zeus[...].

[...] de volver más adelante sobre el tema de la Esperanza [...] cuestionarse por qué Goethe ha subtitulado su poema con el [...] Macrobio no hablaba más que de los egipcios y de Mer[...]

curio, lo que puede sugerir, gracias también a las alusiones [...] escritores hacen a Nekepso y a Petosiris, que se basa en fuentes [...]cas astrológicas[...]. Las cinco divinidades que presiden el destino [...] según las *Urworte*, no pertenecen a la tradición órfica, excepto [...] rol cosmogónico, sino que provienen de la mitología y la filosofía [...] podríamos calificar de clásicas y que habían sido retomadas en las [...]laciones astrológicas. El término «órfico», como apunta K. Bori[...] designaría más bien aquí un género literario, y no una tradici[...] o doctrinal. Goethe habría descubierto este género literario, [...] Borinski, gracias la lectura de las *Cartas mitológicas*, intercambia[...] Hermann y Creuzer en la época de la composición de las *Urworte* [...] género de la poesía «teológica», a diferencia de la poesía popular [...]ca. La palabra *Urworte*[...] había sido empleada por Hermann en esta co[...]pondencia para designar los discursos sagrados (*hieroi logoi*) «[...] presentados originalmente bajo una forma imaginada y que se [...] en doctrinas místicas gracias a una interpretación esotérica».

3 El destino humano

Parece, en efecto, que lo que fascinaba a Goethe del texto de Ma[...] es lo que llama «una representación concentrada, concebida desde la [...]güedad más lejana del destino humano»[...], de modo que las estan[...] [...]to inspirado «abren a la reflexión un espacio infinito y hacen ver co[...] millares de espejos, lo que nosotros mismos hemos experimentado»[...].

En este texto de Macrobio debió de ser, entre otras cosas, la evo[...] del horóscopo lo que captó la atención de Goethe. Sabemos, [...] con qué cuidado el autor de *Poesía y verdad* detalla, al comienzo [...] obra, la posición de los planetas en el momento de su nacimien[...]

> El 28 de agosto de 1749, al mediodía, al dar el reloj las doce, vine al mundo en Francfort del Meno. La constelación era afortunada; estaba el Sol en el signo de Virgo y culminaba ese día; mirábanse amistosamente Júpiter y Venus, no era adverso Mercurio[...].

Como ha señalado Charles du Bos[...], la primera estrofa de las [...] consagrada al Daimon, parece hacerse eco en las primeras pág[...] de *Poesía y verdad*. Encontramos en ambas partes al sol en su relación con los

[...]estado del cielo en el momento del nacimiento. En su infa[...] [...] Brentano[...] que conservaba este detalle de la madre de [...]aba su mirada hacia las estrellas de las que se contaba que [illegible]

[...] Goethe comentó las cuatro primeras estrofas de una manera [...] aclararlas hasta cierto punto, pero que a veces parece muy [...] en relación con la misteriosa concisión de la poesía. Con [...] las estrofas mismas y del comentario de Goethe, es posible [...] el poema enuncia las leyes que rigen el destino humano y [...]de todas las cosas. Por ello es significativo que Goethe hiciera [...] por primera vez este poema en la revista científica *Zur Morpholo*[...]*gie*. Cada una a su manera, las cuatro potencias, Daimon, Tyche, [...]ke determinan y orientan de modo ineluctable el curso de la [illegible]

[...]primera estrofa está pues consagrada al Daimon, es decir, a la pri[...] [...] que determina el destino. En el comentario sobre la segun[...] Goethe volverá sobre la noción de Daimon y evocará a este [...]l famoso «demonio» de Sócrates que, «con ocasión de esto, [...] en la oreja lo que tiene que hacer»[...]. De hecho, el Daimon de [...] no actúa de una manera puntual, sino que se presenta, por el [...], como la necesidad interna que impone a la [illegible] [...]crecimiento que solo puede desarrollarse si perma[...] [...]imiento, si se mantiene en los límites que le son pr[...]. [...] está condenado a ser él mismo: «Así has de ser, ¡de ti mismo no [...] apartarte!». Estas nociones de límite y de ley revisten un valor a la [...] y ambiguo en el poema. Se sienten a un tiempo como la con[...] la existencia y del desarrollo en armonía con la naturaleza y [...] obstáculo a las aspiraciones del individuo. Por ello la segunda [...]grada a la Tyche, parece abrirse a una impresión de liberación [...] riguroso, sin embargo, la envuelve con diligencia, un ser cam[...] camina con nosotros y en torno a nosotros».

[...]che, el Azar, la Fortuna cambiante pueden aparecer, a primera [...] una ocasión feliz para escapar de nosotros mismos y del lím[...] que el Daimon nos impone. Esta es la razón por la cual Goethe [...] este propósito, el adverbio *gefällig* que introduce un matiz de [...] complacencia. A la ley rigurosa, Tyche opone el azar, la varie-

dad, lo inesperado. Y esto place a la juventud. Se trata, desde la [illegible] infancia, de todo el juego de reencuentros con tal o cual medio [illegible] cuales personas tales o cuales acontecimientos. Nos formamos [illegible] dad. Desgraciadamente, esta confrontación con quien sea y con [illegible] corre el riesgo de ahogar la personalidad, sumergiéndola en [illegible] la banalidad de la fotilidad, de la vulgaridad, del conformismo «Y [illegible] muy bien ser que no actúes de un modo distinto al de los otros». [illegible] tramos aquí das *Gemeine*, «lo común», «lo vulgar», que Goe[illegible] hemos dicho[illegible] consideraba el primer peligro para el hombre [illegible] comentario de la primera estrofa ya había descrito el efecto nefasto [illegible] puede producir el encuentro del Daimon con la Tyche:

> Este ser sólido, tenaz [el Daimon], que no se desarrolla más [illegible] de sí mismo, entra, ciertamente, en todo tipo de relaciones en [illegible] su carácter primero y original es frenado en sus efectos y molestado en [illegible] tendencias, y lo que entonces se produce nuestra filosofía lo lla[illegible] Tyche[illegible].

[illegible]

genios»[illegible]. Desgraciadamente, a causa del encuentro con [illegible] hombres, será de un modo muy distinto. Esto hace pensar en [illegible] reproche de Saint-Exupery, al final de *Terre des hommes*: «Lo que [illegible] menta [...] es un poco, en cada uno de estos hombres, Mozart [illegible]. Entre los peligros de los encuentros accidentales Goethe [illegible] hecho, un lugar importante a la educación represiva. En una [illegible] con Eckermann[illegible], elogia a los jóvenes ingleses que frecuenta [illegible] «que tienen el coraje de ser lo que la naturaleza les ha hecho» y [illegible] dos en su casa con mucha más consideración que los jóvenes [illegible].

> [illegible]

A propósito de este texto Charles Andler[illegible] señala con razón que [illegible] the se anticipa aquí a las lamentaciones de Nietzsche deplorando el [illegible] ritu «filisteo», es decir, limitado, trivial, pequeñoburgués de los [illegible]

[illegible]dos, de los mediocres inevitables que producen la educación y la [illegible] modernas. Desde esta perspectiva podríamos decir que el [illegible] ponde a la fuerza de crecimiento natural, vegetal en cierta [illegible] forma típica que se despliega viviendo». Y sabemos cómo [illegible] Goethe el funcionamiento del ser vivo, «¿que en armonía con su [illegible] que verdadero, que existente?»[illegible]. Se trata de un movimiento [illegible] interior al exterior. La Tyche representa, por el contrario, los [illegible] que nos son exteriores y no dependen de nosotros: los [illegible] con los otros hombres, pero también el azar de los aconteci[illegible] juego de azar que es la vida cotidiana. La doble acción de [illegible] de Tyche es pues decisiva para el destino del individuo. Se tra-

[illegible]

[illegible] va otra en un ser todo, otra en el sentido contrario; no se fija en [illegible] se satisface con nada. El encuentro entre Daimon y Tyche corre [illegible]

[illegible]

[illegible] [en el Amor], se unen el Daimon individual y la Tyche sedu[illegible] [illegible] parece no obedecer más que a sí mismo, no hacer reinar [illegible] su propia voluntad, no abandonarse más que a sus impulsos, y [illegible]

[illegible] es a la vez el Eros «creador» [illegible] la mitología órfica, «que sale del antiguo Caos», y el amor [illegible] de Afrodita de la poesía helenística que, en primavera, des[illegible] en todos los seres. Es una fuerza que domina a todo ser [illegible] que vuela engendra amores volubles: viene y huye, huye y [illegible] contramos aquí los movimientos en sentido contrario de los [illegible] Goethe a propósito de la Tyche. Se trata una vez más de un

juego, esta vez ya no fútil, sino una mezcla de placer y de sufrimien[illegible] dulzura y de angustia. El encuentro entre Daimon y Tyche que [illegible] mento al Amor es, de hecho, para muchos seres humanos, una [illegible] trampa.

> Cree captar algo al vuelo y es apresado, cree haber ganado y ya [illegible] perdido. Una vez más la Tyche lleva el juego a su terreno, atrae al [illegible] viado por nuevos laberintos[illegible].

Seríamos inducidos a pensar, continúa Goethe, que «lo [illegible] destinado a la forma más particular se deshace y se disuelve e[illegible]. En este juego dramático la mayoría de los hombres pierden su pe[illegible] dad y su libertad porque, precisamente, no es a la personalidad del [illegible] pañero a lo que se atan, sino únicamente al placer de los sentidos [illegible] desazona, de hecho, en la multiplicidad. «Pero», añade Goethe [illegible] fa destinada a Eros, «el más noble se aboca al Único». La estrofa [illegible] con una nota casi triunfal y con la representación de dos pe[illegible] que se escogen libremente. Sin embargo, el comentario de Goethe [illegible] entender que las cosas son mucho más complejas.

> Pero puede ocurrir que el Amor transforme completamente al [illegible] mon, que domestique en cierto sentido esa fuerza [illegible] y egoísta [illegible] soporta mal los obstáculos que le opone la T[illegible]

En el amor que el hombre experimenta por el ser que [illegible] hecho encontrar, puede tomar conciencia de su libertad de elección [illegible] de ligarse mediante una decisión exclusiva al ser amado y [illegible] egoísmo, mostrando así que está «determinado por la sola [illegible] que puede «estrechar en su inclinación eterna e indestructible [illegible] como él». Es en este punto donde se sitúa el acento triunfal.

La continuación del comentario da a entender, sin embargo, [illegible] zás en este triunfo sobre el Daimon se oculta una nueva trampa [illegible] que esta decisión libre tiene como consecuencia, de hecho, la [illegible] la libertad: hay que vivir juntos: dos almas en un solo cuerpo, [illegible] en una sola alma a los que viene a unirse el niño. Este gran [illegible] familia padece enfermedades, preocupaciones, inquietudes [illegible] comedia la amorosa inclinación se convierte en un deber» [illegible] hecho, por la ceremonia del casamiento. Elogio del casamiento [illegible]

[illegible]logio mitigado que no pretende esconder los «mil deberes» que [illegible] el individuo. Y, sin embargo, señala Goethe, «esta relación [illegible]ible como necesaria, de suerte que aceptamos las desventajas [illegible] las ventajas»[illegible]. El final del comentario de la estrofa consagrada a [illegible] la amargura del individuo que ha creído elegir libremente y [illegible] encuentra prisionero de los «mil deberes». Algunos intérpretes[illegible] [illegible] de ello que la estrofa siguiente, dedicada a Ananke, refleja la [illegible] de la libertad individual frente a las coacciones y deberes que [illegible] la sociedad. El texto de la estrofa podría darlo a entender. No [illegible]

[illegible]go, hay que distinguir cuidadosamente entre lo que Goethe [illegible] de las coacciones sociales que pesan sobre el amor y el [illegible] en el comentario de la estrofa precedente y lo que dice, en la [illegible] hace más que expresar una idea que le es cara y que volvere[illegible]ar en el poema *Amintas*[illegible]: cuando gozamos de una ventaja [illegible] las desventajas que deben derivarse de ella. Cada felicidad [illegible] que hay que pagar. Como dice el tío de la «bella alma» en [illegible] *aprendizaje*, de una manera un poco trivial, a propósito del [illegible] hacemos para mantener una cosa que nos es cara: «Es [illegible]

[illegible]

[illegible] la estrofa sobre la Ananke, no hay que olvidar el primer ver[illegible] tal y como los astros lo han querido». La voluntad de los [illegible]senta la voluntad del Todo, es decir, el Destino ineluctable o la [illegible] un dios, como ya afirmaba cuarenta años antes el *Viaje de* [illegible]

> [illegible]

«Determinación y ley», tal es la condición de toda existencia. [illegible] cree querer libremente pero quiere lo que quiere porque debe quererlo y debe quererlo porque «los astros», es decir el Destino, [illegible] la Naturaleza, han querido que así sea. Ha [illegible] hecho, estaba establecido de antemano [illegible] individuo, por su parte, cree hacer lo que [illegible] pero no sabe que, en el fondo, está predestinado por el hecho de [illegible] en virtud de su destino, en querer precisamente lo que [illegible] querer libremente. De hecho, como repite [illegible] humana está sometida a leyes de bronce[illegible]

[illegible] puede ocurrir que esta voluntad, que el individuo [illegible] Daimon y por [illegible] del verso [illegible] se doblegan voluntad y caprichos. Por ejemplo, el individuo [illegible] a un ser amado y lo ha querido porque debía, porque [illegible] embargo, este amor será [illegible]

[illegible] en el libro 20 de *Poesía y verdad*, [illegible] «demónico». Lo describe como una potencia que no se manifiesta [illegible] contradicción, que no es ni divina, ni humana, ni demoníaca [illegible] representa un fenómeno que ni la inteligencia [illegible] poder sobrehumano o casi divino [illegible]

[illegible] continúa: «Deteniéndonos [illegible] origen a esa rara pero enorme sentencia: *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Se ha discutido mucho sobre el origen y el sentido de esta máxima [illegible] nos corresponde entrar en esta controversia, pero debemos intentar comprender en qué sentido Goethe cita esta fórmula. En una primera [illegible]

[illegible] sólo Dios puede oponerse a Dios. Pero aquí la palabra «Dios» [illegible] en el contexto de lo «demónico», una potencia cuasi-divina y, [illegible] una potencia suscitada por Dios, es decir, por la Naturaleza o [illegible] Sólo el propio Destino puede oponerse a un ser cuya voluntad le viene impuesta por el Destino. La paradoja consiste así en el hecho [illegible] el Destino mismo el que provoca lo que parece oponerse a él [illegible]

[illegible] que es esencial en él, de «demónico». E. Trunz[illegible] ha señalado muy [illegible] que el Daimon de las *Urworte* es propio de cada uno de los [illegible] mientras que lo demónico no se manifiesta más que en seres [illegible] Pero además, a los ojos de Goethe, el Daimon y lo demónico tienen en común que son potencias que dominan al hombre, que lo [illegible] mientras cree conducirse a sí mismo. Hablando, en una conversación con Eckermann, de los grandes inventos, de las altas aspiraciones [illegible] Es exactamente la situación que se describe, como hemos [illegible] en la estrofa consagrada a la Ananke: a causa de la necesidad interior [illegible] representa el Daimon, no queremos más que porque debemos que[illegible] conforme a la voluntad de los astros, es decir, de una potencia superior [illegible] mon de las *Urworte*, en tanto que nos determina y nos dirige [illegible] así finalmente al vasto dominio de lo demónico.

[illegible] que en este pasaje de las conversaciones con Eckermann [illegible] superior es considerada una gracia que suscita [illegible] la estrofa dedicada a la Ananke expresa, de una manera [illegible] definitiva y brutal, la decepción y la desilusión que vienen a [illegible] las insatisfacciones que el alma, como diría Platón, o el indi[illegible] ha experimentado [illegible] El Daimon era [illegible]

[illegible] La Tyche [illegible] toda una multitud de acontecimientos, susceptible de introducir [illegible] y fantasía en el crecimiento del individuo, pero corría el riesgo [illegible] la personalidad en la futilidad y el conformismo. Sin embargo [illegible] podía ofrecerle al individuo, en el encuentro del Amor, la posibilidad de abrirse, de superarse en otra personalidad y de escoger así, mediante [illegible] decisión libre unirse a ella en un lazo indisoluble. Pero entonces [illegible] se convertía en deber y obligación. Finalmente, el individuo [illegible] de la Ananke, de la Coacción, de la Necesidad [illegible]

> [illegible] ninguno [illegible] ha podido ver [illegible] en que [illegible] lidad de nuestro yo, la pretendida libertad de nuestro desear [illegible] necesidad de la marcha del Todo[illegible]

Este problema obsesionará a Goethe durante toda su vida [illegible] que se representa como sometida a lo «demónico», a potencias superiores, tanto en el curso de los acontecimientos como en los [illegible] creación artística. Es significativo que la autobiografía de Goethe, *Poesía y verdad*, comience con la evocación de los astros en su nacimiento [illegible] mine con un pasaje de *Egmont*, aquel drama de Goethe inspirado [illegible] idea de lo «demónico» que da a entender que los caballos de [illegible] nos arrastran en una carrera loca, sin que seamos dueños del [illegible] partida, del trayecto o de la llegada, felices, como máximo, de [illegible] nos obstáculos:

> [illegible]

[illegible] imagen es muy intensa, ya que se adivina la angustia del hombre [illegible] su [illegible] por los caballos embalados.

[illegible] idea de la ilusión de la libertad volverá a encontrarse en Schopenhauer, que cita la primera estrofa de las *Urworte* en *Sobre la libertad de la voluntad* para mostrar que la necesidad a la que están sometidas nuestras [illegible] tiene por fundamento el carácter innato e individual que Goethe presenta precisamente como el Daimon. Y su exposición de las relaciones entre la voluntad y la necesidad se corresponde bastante bien con [illegible] dice Goethe en la estrofa consagrada a la Ananke:

> [illegible]

[illegible] he aquí que saltan las barreras y los cerrojos. Una fuerza [illegible] se opone a la Necesidad y la trasciende, escapándose del [illegible] el que estaba encerrada: la misteriosa Esperanza del hombre y del [illegible] La había encontrado ya lo hemos dicho en el texto [illegible] «Todo está sometido a la Necesidad, excepto la indomable [illegible] del espíritu humano que llamamos, bajo otro nombre, Esperanza [illegible] podía reconocer su símbolo en las alas del caduceo de Hermes. [illegible] de alas! Y lejos, detrás de nosotros, ¡los eones!», alas que el [illegible] Macrobio ponía en relación con el vuelo del pensamiento[illegible] El [illegible] es que aquella figura «sin pesadez y sin coacción» es eminentemente [illegible]. Pero, curiosamente, Goethe, que no ha hecho ya más que [illegible] muy sucinto y poco explicativo de la estrofa sobre la [illegible] al hacer referencia a la experiencia individual del lector, se opone, [illegible] de la Esperanza, a todo comentario:

> [illegible] alegría nos apresuramos en llegar a los últimos versos, cuyo [illegible] se encargará de hacer voluntariamente toda alma delicada [illegible] de vista moral y religioso[illegible]

[illegible] parte, no vamos a apresurarnos, y sólo después de un largo [illegible] al tema de la Esperanza.

4 ¿Aspectos autobiográficos?

En su comentario de la estrofa consagrada a la Ananke, Goethe [illegible] los recuerdos y a las experiencias personales de su lector. ¿Podríamos preguntarnos legítimamente si la descripción del destino humano [illegible] en las *Urworte* refleja, también ella, los acontecimientos de su v[ida]? Es difícil responder a esta cuestión. Algunos indicios permiten sup[oner]... Pero, dada la concisión del poema y su carácter enigmático, [illegible] establecer ninguna certeza al respecto. Como hemos visto, la [illegible] la constelación que preside el nacimiento y que determina el [illegible] remonta sin duda a un recuerdo de infancia. Y cuando Goethe [illegible] la segunda estrofa dedicada a la Tyche «No te quedes so[lo] [illegible] con otros es como te formas», quizá haya una alusión a su pr[opia juven]tud, ya que los primeros capítulos de *Poesía y verdad* narran las [illegible] relaciones que Goethe mantuvo con los otros niños y adolescentes [illegible] burlas que sufrió, los asuntos turbios en los que se vio implicado [illegible] frecuentar a gente joven de «clase inferior», lo que quizá explique [illegible] «Puede ser que no actúes de modo distinto a los demás» [illegible] [illegible] en oposición [illegible] [illegible] to de movilidad. La oposición entre lo sólido [illegible] dizo en la perspectiva del destino humano existía ya en el [illegible] Goethe, mucho antes de su lectura, en 1817, de la disertación [illegible] En efecto, la Tyche como potencia móvil aparecía a menudo en [los] emblemas [illegible] [illegible]

[illegible] e Weimar un altar de [illegible] *Tyche*, la «Buena Fortuna», la «Fortuna sonriente» [ilus. 4][illegible] [monu]mento, muy simple, estaba constituido por un cubo sobre el que [illegible] una esfera. La esfera, que gira fácilmente, era tradicionalmente el [símbolo] de Tyche: significaba la movilidad, la inconstancia, el azar. El [cubo repre]sentaba la solidez, la constancia. En un libro de [illegible] [illegible] ca *Mobile fit fixum*: «Lo q[illegible]» [ilus. 5] [illegible] parece simbolizar la situación de Goethe en aquella época. Des[pués de] años apasionados y agitados, Goethe se establece en Weimar y se [illegible] es transformado por el amor que siente por Charlotte von Stein [illegible] de Goethe lo condujo a vivir este encuentro. Desde este punto [illegible]

4 Altar dedicado a la «Buena Fortuna», W[illegible]

Mobile fit fixum.

QVIES

5 O. Vaenius, *Emblemata*, 1624

trata de una «buena fortuna». Como si ella hubiera venido a inmovilizarse sobre el cubo que puede representar la virtud, en todo caso la estabilidad.

Por lo que respecta a Eros, Goethe sabía desde hacía tiempo que [illegible] te «felicidad en el sufrimiento», «dulzura en la angustia». Pero ¿hay [illegible] tes precisas a los amores de Goethe en la estrofa dedicada a Eros y [illegible] comentario, o incluso en la estrofa consagrada a la Ananke? Hay [illegible] lles que llaman nuestra atención. En primer lugar el verso «Pero lo noble se aboca a lo Único»; a continuación, en el comentario [illegible] según la cual la libre elección deja paso al deber; finalmente [illegible] estrofa, la triste lamentación «Lo más caro a nosotros es duramente expulsado de nuestro corazón». Se podría admitir que al hablar de [illegible] noble» Goethe estaría pensando en sí mismo. Pero ¿cuándo se ab[ocó]

[illegible] verdaderamente a lo Único? ¿Haría alusión a su compromiso [con Lili Sc]honemann, de quien dirá a Eckermann, al enterarse de la defunción [illegible] que era finalmente la primera y la última mujer a la que había [amado] profunda y sinceramente?[illegible] Todas sus otras inclinaciones no fu[eron a s]us ojos más que «ligeras y superficiales». Se podría pensar también [en el] casamiento espiritual que lo ligó durante algunos años a Charlotte [von Stei]n. Pero parece más bien que Goethe tiene en mente su unión con [Christia]ne Vulpius, que conduce finalmente a un casamiento, lo que [illegible] a su vez las observaciones del comentario sobre la abdicación [illegible] que es exigida por el casamiento y que transforma [illegible] [illegible] El 12 de julio de 1788, poco después de su retor[no del] viaje a Italia, Goethe se encuentra con Christiane y cae rendida[mente] enamorado. Deciden vivir juntos, de modo que en 1796, Goethe [podrá] declarar «Estoy casado, pero sin ceremonia»[illegible] Los dos amantes con[servan] el hábito de festejar todos los años este aniversario. Pero pronto [su a]mor choca con las convenciones y los prejuicios sociales. Christiane [está] embarazada y va a dar al mundo un hijo. Las relaciones fuera del [matri]monio son castigadas por la ley. Los dos amantes deben, durante [un] tiempo, dejar la casa de Goethe en Frauenplan y habitar fuera de las [murallas] de la ciudad. Christiane tendrá aún otros cuatro hijos con partos [extrem]adamente dolorosos, y estos cuatro niños morirán todos, casi [inmedi]atamente, después de su nacimiento. Aquello supuso la comidilla [de la] alta sociedad de Weimar. La gente se burlaba de la «criada» de Goe[the]. [illegible] pués de la batalla de Jena, los soldados de Napoleón ocu[pan] [illegible] Atacan la casa de Goethe, pero gracias [illegible] y se casa con Christiane, que se convierte así, para gran desagrado de [sus de]tractores, en «Madame la consejera secreta». Morirá diez años des[pués], en 1816, un año antes de la redacción de las *Urworte*. ¿Piensa en [illegible] cuando escribe «Lo más caro a nosotros es duramente expulsado [illegible]

[G]oethe había conocido por tanto la embriaguez de los sentidos [illegible] [illegible] también las alegrías y los dolores de la vida de familia a los que [el com]entario a la estrofa sobre [illegible] [illegible] aron que su lazo con Christiane había sido, a la larga, [illegible] Goethe, porque ella no tenía ni el rango social ni la cultura necesa[rios] para ser la esposa de un gran hombre y porque, poco a poco, perdió

sus encantos, se volvió «fea y vulgar». Friedrich Gundolf escribe, por ejemplo, en 1920: «Goethe ha expiado duramente el haber fundado un lazo que debía ser duradero sobre un estado de cosas efímero. Ya no fue capaz de liberarse de aquel lazo después de que hubiera perdido [illegible] dos»[illegible]. Para Gundolf, Christiane convenía perfectamente a aquello que Goethe necesitaba después de su viaje a Italia, pero acabó convirtiéndose en una carga inútil. Y a Gundolf le convenía citar la elegía [illegible] que sería el poema titulado *Amintas*. Que el lector nos disculpe por citar el poema completo, ya que, además de su belleza, muestra que [illegible] elementos del poema órfico que ya estaban presentes en el espíritu de Goethe en 1797: la voluntad de la naturaleza como potencia [illegible] que se impone al hombre y las exigencias y los sacrificios que [illegible] todo amor[illegible]:

> Nicias, hombre excelente, médico del cuerpo y del alma, estoy enfermo, es cierto, pero tu remedio es riguroso. ¡Ah! Mis fuerzas agotadas se niegan a seguir tu consejo. Ya incluso el amigo me parece ser un adversario. No puedo discutir contigo: me lo digo todo, me digo incluso la palabra, más dura, que no pronuncias. Pero, ¡ay!, la ola se precipita desde la roca escarpada y los cantos no detienen el oleaje del arroyo. [illegible] es irresistible el furor de la tormenta? ¿Y no se desplaza el sol desde lo alto de los cielos hacia el agua? He aquí cómo la naturaleza me dice desde todas partes: «Amintas, tú también estás doblegado bajo la ley rigurosa de las potencias de bronce».
>
> Que tu frente, amigo mío, no se entristezca más, escucha [illegible] gana lo que un árbol me enseñaba ayer allí abajo, cerca del arroyo. Me concede apenas algunas manzanas, ¡con lo cargado que ha estado [illegible] veces! Como ves, la falta está en la hiedra que lo envuelve y lo [illegible]. Y tomé la podadera, afilada; corté, arranqué rama tras rama; pero [illegible] súbitamente cuando, con un profundo y doloroso suspiro, aquel [illegible] murmullo quejumbroso descendió desde la cima hasta mí: «¡Oh! No me hieras, a mí, fiel compañero en tu jardín, de quien desde tu más temprana edad fuiste deudor de tanto gozo! ¡Oh, no me hieras! ¡Con estas [illegible] entrelazadas que tu violencia quiebra, la vida es lo que cruelmente me arrancas.
>
> ¿No he nutrido acaso esta planta yo mismo y la he cultivado [illegible] suavemente para mí? ¿No está acaso su follaje unido a mí como si fuera mío? ¿No debo amar la planta que, al necesitarme solamente a mí, silenciosa,

> [illegible] con una fuerza apasionada, se enlaza alrededor de mi costado? Mil [illegible] se han enraizado, con mil y mil fibras se hunde sólidamente en mi [illegible] de mí su alimento; goza de lo que me era necesario, me chupa la médula, me chupa el alma. En vano me nutro aún: mis potentes raíces [illegible] hacen subir, ¡ay!, hasta mí más que la mitad de la savia vital; pues [illegible] huésped, al que tanto quiero, se apropia rápidamente, a su [illegible] la sustancia de los frutos de otoño. Nada llega hasta mi corona, la [illegible] cima se seca, se seca incluso la rama sobre el arroyo. Sí, es la [illegible] es ella quien con sus caricias me arrebata mis tesoros y mi vida, [illegible] la esperanza. No la siento más [illegible]

[illegible] fue compuesto en un periodo, el otoño de 1797, durante el [illegible] surgido algunas querellas entre Christiane y Goethe, provocadas [illegible] todo por las frecuentes ausencias del poeta. Por eso se admite [illegible] que hace alusión a su vida en común[illegible]. No se trata, sin [illegible] de una «confesión punzante», sino de un poema muy estudiado, [illegible]ado, compuesto, podríamos decir, a sangre fría. Los primeros [illegible] por ejemplo, están inspirados por el Cíclope del poeta griego [illegible] que se dirige asimismo a un tal Nicias, médico pero también [illegible] de que no hay otro remedio para el amor que la poesía. [illegible] en la hipótesis de que el poema se referiría a Christiane, podría [illegible] a Schiller, en quien Goethe advertía una hostilidad profunda [illegible]to a su lazo con ella. Amintas, que sirve de intérprete a Goe[illegible] otra que el amor. A [illegible] es decir la separa[illegible] [illegible] la tormenta, el reflejo del sol en la ola. Al mismo tiempo, Amintas [illegible] a la potencia inflexible del destino. Es como el manza[illegible]

en su diario que había observado un árbol ahogado por la hiedra [illegible] lejos de ser una lamentación desgarradora, el poema expresa fina[illegible] el consentimiento al destino y, sobre todo, una gran ternura por el ser amado. Es lo que señalaba Wilhelm von Humboldt cuando escribió a Goethe[illegible]:

> El pasaje: No puedo más que amar la planta, etc., produce un efecto maravilloso. Nunca se podría describir de una manera más intensa y más verdadera la intimidad gracias a la cual un ser se ha incorporado a otro ser que se apropia de aquel alimento y aquella vida extranjeros.

Pero es, sobre todo, el final del poema lo que debe llamar nuestra atención. Amintas se presenta allí como un esclavo voluntario que se consume en el placer de amar. Esto recuerda la máxima antes mencionada: [illegible] dependencia voluntaria es la más bella de las situaciones, y ¿[illegible] posible sin el Amor?». Todo vínculo con un ser humano engendra [illegible]ciones respecto a él y una dependencia. Originalmente el poema [illegible]naba con estos dos versos:

> Dulce es toda prodigalidad, la más bella de todas es, cuando [illegible] nos satisface, sacrificarlo todo por ella.

En la versión definitiva, redactada dos años después, la idea de [illegible]cio desaparece:

> Dulce es toda prodigalidad; ¡oh!, déjame gozar de la más bella. Quien se entrega al amor, ¿tiene en cuenta su vida?

Para Goethe, la prodigalidad es dulce, porque supone la entrega [illegible] riquezas que se poseen y, finalmente, la entrega de nosotros mismos. Así como, en la mascarada del primer acto del *Segundo Fausto*, el joven conductor de carro proclama:

> Soy la prodigalidad, soy la poesía, soy el poeta que se consuma al prodigar su bien más íntimo[illegible].

La más bella de las prodigalidades es el don de sí mismo o por [illegible] ni siquiera intenta economizar su vida: «Renunciar a uno mismo [illegible]

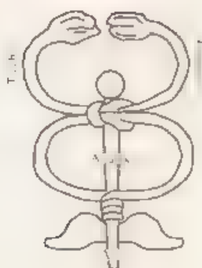
[illegible], dirá el poema *Uno y Todo*, uno de los más reveladores de [illegible] de Goethe.

[illegible] *Amintas*, si ha sido escrito a propósito de Christiane, expresa [illegible] el amor y la ternura, y no la lasitud. Los estudios más recientes [illegible] se han corregido de hecho las exageraciones de Gundolf y [illegible] mejor la naturaleza exacta de la relación entre el poeta y aquella a [illegible] siempre había amado[illegible]. Su correspondencia da testimonio de un [illegible] estrecho entre los más diversos dominios. Goethe a menudo asoció [illegible] producción literaria y le dedicó el bello poema *La meta*[illegible] [illegible]ente las *Urworte*, en su concisión, poco pueden enseñarnos sobre [illegible] como hace sin embargo Charles du Bos[illegible], que Christiane haya [illegible] una suerte de trampa que le habría sido presenta[illegible] [illegible] el Daimon al nacimiento, la Tyche a la infancia y a la juventud, el [illegible] a la adolescencia y a la madurez, la Ananke a la vejez. Los cuatro tipos [illegible] por Macrobio permitieron a Goethe dibujar la [illegible] que habían determinado todo el curso de su existencia.

5. El caduceo

[illegible] ahora, después de este largo rodeo, al texto de Macrobio [illegible]temente, no proporcionó a Goethe más que un marco general [illegible] sus ideas sobre el destino humano. Pero hasta ahora hemos [illegible] poco de un elemento esencial en el texto de Macrobio: la figura [illegible]duceo. Aunque no aparezca explícitamente, ¿no estaría esta figura [illegible]ente presente en la estructura del poema?

[illegible] nos la descripción del caduceo por Macrobio. El caduceo se [illegible] bajo la forma de dos serpientes, macho y hembra, enlazadas. Son [illegible]he, el Sol y la Luna. Sus bocas se unen en un beso que [illegible] [illegible] llama el nudo de Hércules, reputado en la Antigüedad por [illegible] deshacer[illegible]. Este nudo es la Ananke. A partir de ahí, las [illegible] sus cuerpos forman un segundo círculo [illegible]



6. Caduceo de Macrobio

las extremidades sobre la empuñadura, en un punto en que nacen [illegible]
[illus. 6] [illegible]
Macrobio a una de las divinidades que determinan el destino [illegible]. No obstante no da nombre a las alas se contenta con decir [illegible] están sujetas las alas, ya lo hemos dicho. Efectivamente, alguno [illegible] antes ha reconocido en las alas que se atribuyen a Mercurio la p[illegible] del espíritu. Goethe había leído, en la disertación de Zoega: «Todo sometido a ella [a la Ananke], excepto la indomable audacia de[l espíritu] humano que llamamos, con otro nombre, la Esperanza». Para Goeth[e] Esperanza es un ser alado y que da alas.

Esta figura puede ayudarnos a comprender la estructura de [illegible]. Podríamos decir que hay, en primer lugar una dimensión hori[zont]al: oposición y el entrelazamiento de las dos serpientes, de modo [que la] estrofa consagrada al Daimon se opone a la que está dedicada a la Ty[che]. A continuación hay una dimensión vertical. Eros corresponde a[l nudo de] las dos serpientes y, como dice Goethe, es el resultado del encuent[ro de] Daimon y Tyche. Finalmente Elpis, que para Goethe correspon[de a las] alas, se sitúa en el mismo eje, ya que aquellas dos alas nacen en la [empuñ]adura. Hay pues una oposición, por un lado, entre Eros y Anan[ke]



7. Caduceo, museo de Saint Germain en Laye

elección y la coacción y, por otro, entre Ananke y Elpis, entre el [illegible] y el vuelo hacia el infinito.

[Puede] ser interesante señalar que Alastair Fowler vislumbra una [estructura] semejante del texto de Macrobio en los cuatro primeros libros [de *La reina*] *de las hadas* de Spenser. Según A. Fowler, los libros I y II del [poema de] Spenser corresponden al Daimon y a la Tyche de Macrobio, y [por tanto] al Sol y la Luna. El libro III está consagrado a Eros, el libro IV a [la Necesi]dad, es decir, a Mercurio. La figura del caduceo, que aparece en [el libro IV, ...] [illegible] de este modo, en el libro IV, todas las potencias de la gene[illegible]

[illegible]

[...] la representan, estas alas deberían encontrarse arriba y no, como [en el g]rabado, debajo del caduceo. De hecho, esta figura, conocida desde [tiempo] inmemorial en la tradición indoeuropea, puede adoptar muchas [formas] y, desde la Antigüedad grecorromana, algunos caduceos con [alas] que se encontraban en la cúspide del tallo [ilus. 7].

En un estudio anterior supuse que se podía comparar el [illegible] caduceo con otro tema caro a Goethe, el de la espiralidad en el mun[do] vegetal. Pero más tarde me pareció que, en el tema de la espiral [de] planta, la espiral representa el elemento femenino, que se opone a la [ver]ticalidad masculina. Ahora bien, en el caduceo hay, en efecto, una [oposi]ción entre la espiralidad de las serpientes y la verticalidad del [tallo o] puño. Sin embargo, las dos serpientes forman uno, femenino y mas[culino], ya que corresponden al Sol y a la Luna, al Daimon y a la Tyche. Los [dos] modelos no coinciden. Se podría, como máximo, reconocer en la [figura] del caduceo los dos grandes motores que, según Goethe, actúan [en los] procesos naturales, la polaridad *(Polarität)* y la ascensión *(Steigerung)*. [Dai]mon y Tyche, las dos serpientes, corresponden a la oposición de los [con]trarios que se reconcilian en el Amor. Y la Esperanza que tras[ciende la] Necesidad correspondería entonces al movimiento de ascensión [illegible] que para Goethe es propio del Espíritu.

6. Elpís, la Esperanza

La estrofa que trata de Elpis es muy diferente a las cuatro estr[ofas pre]cedentes. Aquéllas hacen alusión a los acontecimientos de la vida [illegible] miento, las relaciones de la adolescencia, el casamiento, la penosa vida [del] hombre de edad. Por el contrario, Elpís aparece como un ser que [se eleva] hacia lo alto, por encima de las nubes y de la lluvia, que recorre [los] eones y trasciende la temporalidad.

Hemos dicho que es probable que Goethe pensase en la Espe[ranza al] leer en la disertación de Zoega: «Todo está sometido a ella [a la A[nanke]] excepto la indomable audacia del espíritu humano que llamamos [con] otro nombre, la Esperanza». E. G. Zoega, el erudito, el arque[ólogo y] numismático, se ha expresado aquí de una manera bastante sorp[rendente]. Es verdad que la Antigüedad reconoció la audacia indomable de[l espíritu] humano. La descubrió en primer lugar en la temeridad de la q[ue dan] prueba los inventos técnicos. Antes de enumerarlos, el coro de [Antígona] de Sófocles exclama:

> Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombr[oso] que el hombre.

[So]bre todo, los antiguos percibieron esta audacia en la aventura del [espíritu] que busca sobrepasar los límites del mundo.

> [illegible] más bien, cuán natural es ensanchar el espíritu hacia el infinito

[illegible]eca. Y el tratado anónimo *De lo sublime* se hace eco.

> [la] naturaleza [...] engendró en nuestras almas un invencible amor [por t]odo lo que es perennemente grande y es, respecto a nosotros, [divi]no. Por eso el universo entero no basta para el impulso de la [contem]plación y el pensamiento humanos, sino que las reflexiones del [hombre] rebasan muchas veces los límites del mundo que lo rodea.

[illegible]

[Lo] enigmático en el texto de Zoega es el hecho de que afirme [que nosotros,] es decir, los modernos, llamamos a la audacia del espíritu [illegible]

[illegible] lazo entre audacia del espíritu y esperanza. Como [illegible] podríamos encontrar en Condorcet a propósito de la aventu[ra del es]píritu humano, la evocación de «esperanzas» en plural.

[Sea] como fuere, quizá no sea inútil intentar precisar lo que significaba [para los] griegos el término *Elpis*. En la Grecia arcaica, en el siglo VIII de [nuestra] era, la palabra aparece sobre todo en el famoso pasaje del poeta [Hesíod]o que cuenta cómo Zeus, queriendo vengarse del robo del fuego [illegible] envió entre los humanos a Pandora, mujer seductora, que [cada un]o de los dioses había contribuido a fabricar (de donde el nombre [Pandora,] que significa según Hesíodo «don de todos los dioses», se [illegible] a la humanidad). Lleva consigo un tarro. Cuando levanta la

tapa, se escapan de él todo tipo de males y acuden a atacar a los h[illegible] Vuelve a cerrar la tapa, por voluntad de Zeus, dice Hesíodo, y no [illegible] en el tarro más que Elpis[60] A decir verdad, el sentido del mito [illegible] muy claro. En primer lugar se puede pensar en la estela de S[illegible] ca[61] que Elpis no significa necesariamente «Esperanza» ya que est[illegible] do los usos del verbo *elpizo* en Homero, podemos concluir que griega *elp-* puede designar una triple relación, una triple «apertura» un mal, hacia una situación neutra, hacia una situación favoral[illegible] hacia una situación de apertura a todas la situaciones «He aquí [illegible] queda finalmente en el *pithos* de Pandora cuando todos los males [illegible] ido, expresando esta marcha original la apertura fundamental [illegible] humano» y que lo hace capaz de afrontar todas las situaciones[illegible]

Por otra parte, ¿qué significa el hecho de que Elpis, por volu[illegible] Zeus, tal y como subraya Hesíodo, permanezca en la jarra? Ante[illegible] guntarnos si es posible para los humanos acceder a ella. Si es imp[illegible] significaría que Zeus ha querido privar a los hombres de esperanza [illegible] posible se trata, desde esta perspectiva, de la venganza de Ze[illegible]

[illegible]

nes enviados por Zeus, pero que se van volando inmediatamente [illegible] Olimpo y escapan a los hombres Sólo les queda la Esperanza: los h[illegible] creen que procurará los bienes que huyen de ellos. Esta versión p[illegible] entreverse ya en el siglo VI antes de nuestra era en Teognis Para [illegible]

[illegible]

güedad: consolación o iluminación engañosa, como se advierte [illegible] poema de la *Antología palatina*[66] que quizá haga alusión a la suerte [illegible] destino humano:

> Esperanza y tú, Fortuna, adiós para siempre. He encontrado el puer[illegible] to. No hay nada en común entre tú y yo: alegra a los que vienen [illegible] pués de mí.

Goethe retomó pero transformó profundamente el mito de Pandora, no solamente en el texto que lleva este nombre, publicado en 181[illegible]

[illegible] el proyecto de una segunda parte, de la que poseemos un [illegible] escrito de mano de Goethe, el 18 de mayo de 1808, y que debía [illegible] *El retorno de Pandora*[70] En el texto publicado, Epimeteo y Prome[illegible] el recuerdo de la belleza de Pandora que ha abandonado a Epi[illegible], acordándose del episodio de la jarra, describe una situación [illegible] ponde a la versión helenística del mito. Del vaso se escapan, [illegible] nube de incienso, imágenes seductoras, la de la felicidad en el

[illegible]

[illegible] Goethe la Belleza como Forma ideal y creadora en sentido pla[illegible] sobre todo, plotiniano. Desde que abandonara la tierra, el ideal [illegible] que un sueño, la vida de los hombres está invadida por la vio[illegible] omo muestra el episodio de Fileros que quiere matar a Epimeleia [illegible] ama y de quien está celoso, y, finalmente, la Esperanza, que es una

[illegible] por el breve esquema que había hecho Goethe [illegible], la segunda [illegible] la transformación de la humanidad por el retorno de [illegible] esta vez Pandora no se contenta con encontrar a los dos Tita[illegible] [illegible] y Prometeo, sino que se rodea ahora «de viticultores, [illegible] de campesinos, de pastores, de trabajadores, podríamos dec[illegible] uno recibe la irradiación y los dones de Pandora a su manera [illegible]

[illegible]

[illegible] los dones de Pandora, que [illegible] demasiado breve que Goethe nos h[illegible] a felicidad ha de ser buscada en la acción, en la creación, [illegible] ideal por un compromiso efectivo y concreto en la vida social. Vol[illegible]

vemos a encontrar aquí como ha señalado Ernst Cassirer[73] la [illegible] modificación que se operó en la vejez de Goethe por ejemplo en *Años de andanzas de Wilhelm Meister* o al final de la segunda parte de[illegible]

El fin de la vida ya no es la realización de la perfección personal [illegible] la acción al servicio de la comunidad

Con este retorno de Pandora, la Esperanza está completamente [illegible] formada. El esquema de Goethe prevé en efecto que, al final de la [illegible]

[illegible]

Esperanza, dejando al lector mismo la tarea de proporcionar un [illegible] rio moral y religioso». Quizá quería respetar la idea que sus [illegible] res se hacían de la Esperanza. «La conocéis bien», se contenta [illegible] cierto que, pocos años antes, se había tomado la molestia de dar la [illegible] a la Esperanza misma, para hacerle proclamar sus poderes y sus [illegible] aparece en efecto en la pieza musical de circunstancia titulada *El des[illegible] de Epiménides* que Goethe compuso con ocasión de la victoria de [illegible] dos sobre Napoleón en 1815. Más fuerte que sus dos hermanas, la Fe [illegible] Caridad, que el Demonio de la Opresión logró encadenar, es la única [illegible] se le resiste y libera a los dos presos. En este contexto se define [illegible]

> ¡Sí, quien conspira conmigo
> es consciente de toda su felicidad!
> Porque tal y como soy ahora, ¡así soy constantemente!
> Nunca me abandono a la desesperación,
> el sufrimiento, lo apaciguo, el bien supremo, lo vuelvo complet[illegible]
> tengo figura femenina, pero soy virilmente descarado.
> La vida misma no está viva más que para mí,
> yo, más allá de la tumba, puedo prolongarla

Reconocemos a la Esperanza osada, la Elpore *thraseia* de *El retorno de Pandora*, y, como señala E. Trunz[76] encontramos aquí un resumen [illegible] representaciones que Goethe se hace de la Esperanza, y particular[illegible] idea según la cual la Esperanza es inherente a la vida. La razón de [illegible] sin duda, que para él la vida es una fuerza de ascensión (*Steigerung*) [illegible] impulso que busca superarse a sí mismo sin cesar. Por otro lado va[illegible] que la Esperanza de las *Urworte* no se parece ni a la Elpore *thraseia*

[illegible] de *Pandora* ni a la Esperanza que había en *El sueño de Epiménides* [illegible] las *Urworte* es un ser que, libre de toda coacción, vuela como [illegible] «por encima del cielo raso, de la niebla, de los torbellinos de llu[illegible] [illegible] transporta hacia las alturas, dándonos alas [...] ¡Vuela en todos [illegible] a través de todos los espacios! ¡Un aleteo! Y lejos, por detrás [illegible] los eones.» Esta vez la Esperanza es un ser que escapa a los [illegible] las barreras de bronce y a la Necesidad. Si Goethe evoca en esta [illegible] las alas de la Esperanza es porque piensa en las alas del caduceo de [illegible], para Macrobio, representaban la agilidad del espíritu [illegible] este ser que planea, que vuela, ¿no lo habíamos encontrado ya? [illegible] el genio planeando entre cielo y tierra, personificando «la con[illegible] [illegible] y la meditación de lo que está arriba y de lo que está abajo»? [illegible] también la poesía que, para Goethe, es una fuerza ascensional. [illegible] al pájaro y al globo aerostático que empuja a Euforión, el hijo [illegible] y de Fausto, a saltar cada vez más alto? ¿La poesía que, «como [illegible] lo profano, nos libera de las pesadumbres terrestres»?[77] ¿Aquel [illegible] profano, aquella buena nueva, no sería la Esperanza?[78] [illegible] que planea, símbolo, en definitiva, de la poesía, decía, al mirar [illegible] alto hacia la tierra.

> Todos los días, todas las noches,
> alabo así la suerte del hombre
> Si piensa siempre en lo que es justo,
> tendrá siempre belleza y grandeza.

[illegible] vuelo del espíritu conduce a «alabar la suerte del hombre» [illegible] que la sucesión de las potencias que rigen el destino humano. [illegible] Tyche, Eros, Ananke, había conducido finalmente a un senti[illegible] de opresión y de cautiverio, es porque el vuelo del espíritu pro[illegible] visión nueva de aquel destino. Tal es la virtud de la mirada hacia [illegible] alto y hacia lo bajo. Aquella mirada superior libera del punto de vista [illegible] y pasional del individuo. Un texto de Nietzsche que ya hemos [illegible] nos ayuda a comprender cómo dicha elevación nos permite [illegible] a Necesidad:

> [illegible] que se da necesariamente también es lo útil, contemplado desde lo [illegible] en la perspectiva de una economía *superior*, no sólo se debe sopor[illegible]

Evidentemente la estrofa sobre la Esperanza no expresa con [illegible] manera en que el vuelo de la Esperanza nos libera de la Necesidad [illegible] todo lo que Goethe ha dicho sobre la poesía, «que nos aporta la [illegible] dad», nos ayuda a expresarlo. En este contexto, de hecho, la po[illegible] representa un género literario practicado por un escritor, sino [illegible] tud, un ejercicio espiritual caracterizado por un movimiento de [illegible] dimiento de sí que transforma nuestro pensamiento y nuestra acción, [illegible] transformación de la relación con lo real, una «transfiguración [illegible] diario», como se deduce del comentario de Goethe al *Libro del par[illegible]* el *Diván de Occidente y de Oriente*:

> Lo cotidiano transfigurado nos da alas para elevarnos de grado [illegible] do hasta las más altas cumbres. ¿Y quién podría impedir al poeta montar el caballo maravilloso de Mahoma y lanzarse a través de la inmensi[illegible] los cielos?[14]

Aquel caballo maravilloso nos hace pensar en Pegaso, el caballo [illegible] símbolo de la poesía, que estaba destinado, como ha recordado [illegible] Back[15] al reverso de la medalla grabada por Schadow, en honor [illegible] the, en 1816.

Aquella mirada desde lo alto que vuelve a situar el destino en la [illegible] pectiva del Todo, del Cosmos, de la existencia universal, conduce en[illegible] ces a un aquietamiento de la existencia, considerada como el varie[illegible] nio, a un consentimiento total a la voluntad del Dios-Natura[illegible] «fatalismo alegre», dirá Nietzsche[16] a propósito de Goethe. Desde [illegible] de su torre, Linceo canta al final de la segunda parte de *Fausto* [illegible] quiera que fuera, ¡era en verdad tan bello!»

[illegible]

a él, le aporta también la confianza necesaria para perseguir el [illegible] siempre más intenso, de la actividad humana. A los ojos de Goethe, [illegible] acción nace de la esperanza y la esperanza se realiza a través de la ac[illegible]

Ya en 1780, en el poema *Mi diosa*, la Esperanza aparecía como la [illegible] «noblemente estimula y consuela», que incita, pues, a la acción. [illegible] que la llamaba su dulce amiga, hacía de ella la hija de Zeus y la he[illegible] de la Fantasía, de la Imaginación, y finalmente de la Poesía, que Zeus [illegible] dado a los hombres para liberarlos del yugo de la necesidad[18].

[illegible] que aquel ser que vuela más allá del tiempo y del espacio [illegible] una Esperanza que nos arrastra a los espacios de otra vida [illegible] ría firmemente en la posibilidad para la acción humana de pro[illegible] y de intensificarse en las más altas esferas de la existencia:

> [illegible] mí, la convicción de que tenemos una vida eterna surge del con[illegible] de actividad, pues si no ceso de obrar hasta el final de mis días, la [illegible] estará obligada a asignarme otra forma de existencia cuando la [illegible] haya dejado de mantener a mi espíritu[19].

[illegible] verdad, podríamos destacar con Walter Benjamin[20], que [illegible] idea de supervivencia no es una esperanza en Goethe, ya que [illegible] que la naturaleza le debe el otorgarle otra forma de existencia. [illegible] Benjamin ¿no concibe demasiado exclusivamente la espe[illegible] a partir del modelo cristiano según el cual la esperanza supone una [illegible]? De hecho, Goethe nunca sintió demasiado entusiasmo por [illegible] de los «devotos», a juzgar sobre todo por un pasaje de las [illegible] con *Eckermann*[21]. Goethe reconoce que sería muy agrada[illegible] de vivir otra vida, después del fin de la vida aquí [illegible] que la resistiría solamente de no encontrar allá arriba a nin[illegible] los devotos que han creído aquí abajo en la inmortalidad del [illegible] que dirían: «Entonces, ¡ya está aquí!». Si no, estaría condenado al [illegible] sin fin. Ocuparse de la inmortalidad del alma es bueno para [illegible] que no tiene nada que hacer, pero un hombre que trabaja y [illegible] deja en paz el mundo futuro y se contenta con estar activo y ser [illegible] este».

[illegible]

[illegible] que, para Goethe, el destino humano, en las *Urworte*, se reduzca [illegible] terrestre que resulta del triunfo de la Ananke, y vaya inmediata[illegible] seguida de una huida hacia el más allá. Goethe era demasiado fiel a [illegible] como para representarse las cosas de esta manera. Es por ello qu[illegible] [esp]eranza de las *Urworte* se impone más bien como una potencia que, [illegible] nos hacia lo alto, nos permite reinterpretar el destino que se [illegible] impuesto y actuar con confianza situando nuestra acción en la [illegible] del Todo y de la voluntad del Dios-Naturaleza. La Esperanza [illegible] [p]ertenece a la vida y a la acción. Esperar es estar en la vida, es estar acti[illegible] [illegible] significativo que el último instante de la vida de Fausto sea ilumi[illegible]

nado por la esperanza. Espera en efecto secar las salinas y dar así [illegible] a millones de hombres.

> Quisiera estar en una tierra libre con un pueblo libre
> podría entonces decir al instante
> Detente, ¡eres tan bello!
> La huella de mis días terrestres no puede aniquilarse en los eones.
> En el presentimiento de tan alta felicidad,
> gozo ahora del instante más sublime[22].

En este caso la Esperanza es proyecto de actividad, y de actividad [illegible] sagrada a la transformación y a la felicidad de la humanidad. [illegible] encontramos al evocar *El retorno de Pandora*. Esta visión del futu[illegible]

[illegible]

Finalmente la Esperanza de las *Urworte* corresponde a aquella [illegible] del espíritu de la que hablaba Zoega que, volviendo a situar al [illegible] en la perspectiva del Todo, le permite actuar con confianza, de [illegible] ra cada vez más intensa, en el esfuerzo perpetuo de ascensión que [illegible] rente a la vida.

IV. El Sí a la vida y al mundo

[A lo] largo de estas páginas, ya se trate de la concentración en el pre[sente], [de] la mirada desde lo alto o de la esperanza, hemos encontrado [illegible] te un *leitmotiv* fundamental, el consentimiento alegre a la [illegible] existencia en el mundo, el gozo de existir. A propósito de la [illegible] en el instante presente hemos evocado los versos del [illegible] [G]rande es el gozo de ser ahí. Más grande aún el gozo que se [illegible] en la existencia misma (*Freude am Dasein*)» o aquel pasaje [illegible] «Que esté presente por doquier la razón / donde la vida se ale[gra de la] vida». Y por lo que respecta a la mirada desde lo alto, Linceo, [en lo] alto de su torre, cantaba un himno al adorno universal:

> Lo que visteis, ojos afortunados,
> como quiera que fuese
> era en verdad tan bello.

[Por otra] parte, la estrofa del *Genio que planea* que opone el *Memento mori* [illegible] la muerte] de los platónicos y de los cristianos al *Memento vive*[re] [illegible] en vivir. No te olvides de vivir»] de Spinoza nos ha recordado [illegible] de la que hablan los *Años de aprendizaje*: «No te olvides de [illegible] la Esperanza implica, como hemos visto, un consenti[miento] [illegible]

Grande es el gozo de ser ahí (*Freude des Daseins*)

[El gozo] de existir es en primer lugar un sentimiento inmediato y [illegible]. Goethe lo describe en el elogio de Winckelmann com[puesto en 1]805, que le proporciona la ocasión de hacer, contra los roman[ticismos y el cr]istianismo, el elogio de la manera en que los antiguos griegos [illegible]

Si la sana naturaleza del hombre se siente en el mundo como en un Todo, un Todo grande, bello, noble y precioso, si el placer de vivir en armonía con este Todo le procura un puro, un libre arrobamiento, entonces, el universo, si pudiera ser consciente de sí mismo, exultaría de alegría, habiendo alcanzado su fin, y se maravillaría de esta cumbre de su devenir y de su ser.

Y Goethe explica su pensamiento en estas líneas famosas:

> ¿Porque para qué todo este lujo de soles, de planetas, de lunas, de estrellas, de vías lácteas, de cometas, de nebulosas, de mundos [illegible] o en devenir, si finalmente un hombre feliz no se alegra inconscientemente de su propia existencia?[8]

Evidentemente, se entrevé aquí la visión antropomórfica de un universo que habría tenido como fin el hombre, ese ser microscópico [illegible] respecto a la inmensidad del cosmos. Pero es verdad que, para nosotros, los hombres, lo que confiere sentido al universo es la alegría espontánea [illegible] está ligada para nosotros a la existencia y al hecho de sentirse en el mundo como en un Todo». Y para que existamos, hace falta todo eso [illegible] soles y de nebulosas.

Experimentamos dicha alegría de existir, si puede decirse así, [illegible] ya que no comprendemos nada del enigma del mundo. Goethe [illegible] con el placer del niño saboreando lo que le proporciona placer. [illegible] versación con Eckermann, del 28 de febrero de 1831, hacia esta observación:

> Y subsistimos en función de unas leyes eternas, alegrándonos tanto de [illegible] cumplidas como de que éstas se vean cumplidas en nosotros, [illegible] dientemente de si las reconocemos o no.
>
> Después de todo, al niño le gusta el pastel aun sin saber de la existencia del pastelero, y al gorrión la cereza, sin que por eso se pare a pensar [illegible] cómo habrá crecido.

Estas grandes leyes de la naturaleza (las de las *Urworte*, podríamos decir), estas leyes de bronce, que nos dominan, sobrepasan nuestro entendimiento. Pero la alegría irreflexiva y pura del niño o del animal es [illegible] el símbolo, de aquel misterio insondable. Pensamos en aquel corto [illegible] poema de Hölderlin[9]:

[illegible]

¿Por qué, oh bello sol, no me basta,
flor de mis flores, nombrarte un día de mayo?
¿Nada más excelso me ha sido dado?

¡Si yo fuera parecido a los niños!
¡Si cantara, como el ruiseñor
la canción serena de mi alborozo!

[illegible]

Placer, gozo, comunión con las cosas, esto es lo único real, y todo lo produce realidad. Todo lo demás no es sino vanidad y decepción.

[illegible] gozo inherente al existir es un *Urphänomen*, un fenómeno originario [illegible] lo inexplicable. Eckermann sitúa la conversación [illegible] discusión sobre la idea de [illegible]

El propio Goethe está muy lejos de arrogarse la capacidad de conocer al ser superior tal como es. Antes bien, todas sus declaraciones [illegible] y orales apuntan a que se trata de una instancia insondable de la [illegible] el hombre sólo posee pistas aproximativas y meras intuiciones.

Por cierto que tanto la naturaleza como nosotros, los hombres, esta-

[illegible]

Estas últimas palabras son una alusión al famoso discurso de san Pablo en el Areópago[10]:

> Porque en Dios vivimos, nos movemos y existimos; como [illegible] dijeron algunos de vuestros poetas: «Somos descendientes de Dios».

Goethe, evidentemente, aprecia la referencia a los poetas griegos, interpreta esta frase más bien en el sentido del panteísmo. Que [illegible] penetrados de lo divino significa sobre todo para él que actuamos [illegible] mos y gozamos según leyes que nos son incomprensibles.

2. Mayor aún es el gozo que encontramos en la existencia misma *(Freude am Dasein)*[11]

Por encima de este gozo espontáneo e inconsciente que el [illegible] experimenta en tal o cual momento de la existencia, hay un gozo [illegible] grande, dice Goethe, aquel que el existente, consciente esta vez de [illegible] tencia, siente por el hecho mismo de existir, experimenta por la vida [illegible] ma, como quiera que sean las circunstancias de esta vida. Lo que [illegible] na de gozo es el «sentimiento de la existencia» tan bien descrito [illegible] Rousseau y del que ya hemos hablado[12]. Este sentimiento tiene por [illegible] to no tal o cual momento agradable, sino la existencia pura, tomada [illegible] misma. Acabamos de decir «Como quiera que sean las circunstancias», así como acababa su himno al adorno universal con estas palabras:

[illegible]

[illegible] tad de Fausto, por la brutalidad con la cual Mefistófeles ha ejecutado

Encontramos una restricción análoga en el último verso del poema [illegible] «Como quiera que sea, la vida es buena». Este poema evoca, [illegible] otros, los esponsales rotos con Lili Schönemann y la muerte de ésta, [illegible] Lili de quien Goethe decía a Eckermann[13] que [illegible] consideraba «demoníaco» porque [illegible]

[illegible] Dios que el hombre usa su razón para volverse peor que los animales. Y Goethe hace decir a Werther: «Un monstruo devorador está en toda la naturaleza»[14]. En un escrito de juventud[15], Goethe hace [illegible]

> [illegible] permanece presente, todo pasa, mil gérmenes aplastados, a cada instante [illegible] gérmenes nacidos, [...] bello y feo, bueno y malo, todo existiendo [illegible] al lado de lo otro con el mismo derecho.

3. El Sí al devenir y a lo aterrador

[illegible] puede observar en Goethe la voluntad de consentir en los aspectos problemáticos de la existencia, por una parte, en el devenir del ser en [illegible]

[illegible] por cambiar y morir.

Lo eterno nunca se detiene,
pues todo en nada hacerse tiene
si quiere persistir en el ser[illegible]

Cuando Goethe dice «En el ser sustêntate contento»[illegible] quiere [illegible] déjate llevar por el movimiento creador y destructor de la [illegible]. Este movimiento es descrito en estas dos estrofas de *Uno y Todo*

Y recrear lo creado a su vez,
que no se arme de rigidez
produce eterno, viviente hacer.
Y lo que no fue será de seguro
tierras de colores, soles puros,
en ningún caso se debe detener.

Se debe agitar creando actuar
formarse y después cambiar
su calma momentánea es parecer.
Lo eterno nunca se detiene,
pues todo en nada hacerse tiene
si quiere persistir en el ser.

Se podría hablar aquí de una especie de experiencia [illegible] expresa varias veces en diversos poemas, en primer lugar en [illegible] estrofa del poema *Uno y Todo* que acabamos de citar

Para encontrarse en lo ilimitado,
el individuo desaparecerá de grado,
todo hastío tiene allí su dilución.
en vez de ardiente desear salvaje querer,
en vez de penoso exigir rígido deber
renunciar a sí mismo es fruición.

Como ha señalado Roger Ayrault en el valioso comentario que [illegible] de este poema[illegible], volvemos a encontrar aquí un eco de las *[illegible]* en evocación del «ardiente desear» que podría ser Eros, o del «rígido [illegible]» que podría ser la Necesidad. El individuo se libera de estos límites [illegible] encontrarse en el infinito. Roger Ayrault concluye con razón que

[illegible]to de los límites corresponde a «un poder puro del espíritu, [illegible] consciente del individuo a desprenderse a pesar de todo [illegible] original, a desaparecer en el sentido de "renunciarse", de [illegible] propia personalidad, de no concebirse más que como parte [illegible] universal»[illegible] Pero, a diferencia de Roger Ayrault, pienso que la [illegible] del rebasamiento de los límites, en la primera estrofa de *Uno* [illegible] corresponde muy bien al papel que juega la Esperanza en las [illegible] que no se trata tanto de un vuelo más allá de la muerte como [illegible] del espíritu que le permite, sobrepasando la individualidad, [illegible] un nuevo modo de visión, un nuevo modo de acción, de [illegible] perdiéndose en el Todo.

[illegible] en ello también una descripción de aquella experiencia que [illegible] «sentimiento oceánico» desde Freud y Romain Rolland[illegible] [illegible]ido descrita, entre otros, por Rousseau.

[illegible] o éxtasis, arrobamientos inexpresables al fundirme, por así decir, [illegible]

[illegible]duo tiene la impresión de disolverse, de rebasar los límites en [illegible]dad, en la infinitud de la realidad, tomando conciencia de su [illegible] de su pertenencia a la infinitud del ser.

[illegible]os el mismo motivo en el poema *Dichosa nostalgia*, que evoca la [illegible] atraída por la luz, que se consume en la llama.

Mientras no alcances
esto: ¡muere y transfórmate!,
no serás en la tierra oscurecida
más que un huésped sombrío[illegible]

[illegible] este «muere y transfórmate» es consentir en la ley del [illegible] del ser, que exige de los seres que renuncien a su individualidad [illegible]der reencontrarse en un nivel superior de existencia, para comul[illegible] el Dios-Naturaleza. Se podría hablar a este respecto, de muerte de [illegible] que el poema, que hace alusión a la atracción de la mariposa por [illegible] dice «Un deseo nuevo te lleva hasta un más alto himeneo».

Otro aspecto de este «muere y transfórmate» y de la [illegible] parece encontrarse al final del segundo acto del *Segun*[illegible] [illegible]múnculo, figura de hombre creado por los artificios de la [illegible] no puede sobrevivir más que en la estrecha cárcel de un [illegible] liberarse para vivir con un cuerpo. Empujado por Eros, [illegible] belleza de Galatea, rompe su cobertura de vidrio yendo a [illegible] del trono de ésta y se expande y se disuelve en el elemento [illegible] cias al cual podrá recorrer las etapas de la evolución y de [illegible] Naturaleza. Se encuentra así en un estado nuevo en el seno de la [illegible]raleza.

Por otra parte, Goethe insiste constante e intensamente [illegible] res angustiantes de la existencia. Él mismo estaba profundamente [illegible]bado, muy particularmente ante la muerte. Por ejemplo, [illegible] je de asistir a la dolorosa agonía de su mujer[illegible] Pero acepta [illegible] como un sentimiento, podríamos decir natural al ser [illegible] haya sido sobre este punto influido por Schelling, que hablaba del [illegible] sagrado» que los hombres experimentan ante el hecho de la [illegible] para quienes «la angustia» era «el sentimiento fundamental [illegible] [illegible] to de la naturaleza y el misterio insondable que permiten entrever [illegible]lidad no puede expresarse en el lenguaje, en el discurso humano

Hablamos demasiado, deberíamos hablar menos, y dibujar. M[illegible] ría perder el hábito del discurso y expresarme sólo como la Naturaleza [illegible] ello, más me parece que hay algo inútil, ocioso, fatuo, diría incluso [illegible] en el discurso humano, de modo que estamos espantados por la silenciosa [illegible]vedad de la naturaleza y por su silencio[illegible]

[illegible]

[illegible] algo inexplorable. Las formas son el «símbolo», es decir, la [illegible] en la vida, en el instante de lo inexplorable»[illegible] El conocimien[illegible] [illegible] consiste en alcanzar lo que llama los «fenómenos ori[illegible] [illegible]

[illegible] inmediata de los fenómenos originarios nos sumerge [illegible] de angustia [...]. Ante los fenómenos originarios, cuando [illegible] aparecen a nuestros sentidos, experimentamos una suerte de [illegible] puede llegar hasta la angustia[illegible]

[illegible]

4 Goethe y Nietzsche

[illegible] observado desde hace tiempo que, en Goethe, la concepción [illegible] creación y destrucción, pero también el rebasamiento de la [illegible]dad, el sentido del misterio, el presentimiento del éxtasis dioni[illegible] [illegible] a Nietzsche e influirán sobre él[illegible] Hablando expresamente [illegible] el propio Nietzsche describió así el consentimiento de Goe[illegible] [illegible] existencia, en lo que tiene de maravilloso y de aterrador

[illegible]l hombre para el cual no hay nada prohibido a no ser la debilidad, [illegible] sitúa con un fatalismo gozoso y confiado en medio de todo, con la [illegible]cia de que sólo las cosas aisladas son reprobables, que todo se resuel[illegible] se afirma en el Todo: no niega nunca. Pero semejante fe es la más [illegible] todas las fes posibles: yo la bautizo con el nombre de Dioniso[illegible]

Nietzsche no duda pues en anexionar a Goethe a su propia creencia en lo «dionisiaco».

A sus ojos, lo dionisiaco es el aspecto extático del alma griega. Lo define en un fragmento póstumo.

> Una tendencia irresistible a la unidad, un rebasamiento de la persona [...], un sí extasiado al carácter total de la vida [...], la gran simpatía [...] en la alegría y el dolor, que aprueba y santifica incluso las propiedades más terribles y las más problemáticas de la vida, partiendo de una eterna voluntad de procreación, de fecundidad, de eternidad; sentimiento unitario de la necesidad de crear y de destruir.

No he destacado aquí más que los rasgos que se encuentran en Goethe y justifican su anexión a lo dionisíaco: la tendencia a la unidad, la simpatía panteísta, la aceptación de los aspectos más terribles de la vida. Goethe anuncia a Nietzsche y Nietzsche fue muy consciente de ello.

No podemos evitar pensar, asimismo, en Goethe cuando leemos otro fragmento de 1886:

> Admitamos que dijéramos sí a un solo y único instante: habríamos dicho sí, no solamente a nosotros mismos, sino a toda la existencia. Ya que no hay nada aislado, ni en nosotros mismos, ni en las cosas. Si nuestra felicidad ha hecho vibrar y resonar nuestra alma como una cuerda [...] una sola vez, todas las eternidades eran necesarias para crear las condiciones de aquel Único Acontecimiento, y toda la eternidad ha sido aprobada, redimida, justificada, aceptada, en aquel instante único en que hemos dicho sí.

No solamente observamos aquí, como en el elogio de Goethe por Nietzsche antes citado, la idea de que en una perspectiva de [illegible] todo es redimido y aceptado, sino, sobre todo, es posible percibir [illegible] del texto célebre de Goethe:

> ¿Para qué todo este lujo de soles, de planetas, de lunas [...] si al final un hombre feliz no se alegra inconscientemente de su propia existencia?

Ya que nos preguntaremos, ¿por qué Nietzsche insiste tanto en [que la] eternidad sea aprobada, redimida, justificada, aceptada? Todo [illegible]

[...] es, podríamos objetar: eso es todo, y punto. ¿Pero no habría que [ver] una respuesta al «¿Para qué?» de Goethe? Tanto para Nietzsche [como] para Goethe, lo que da, desde el punto de vista del hombre, un sentido al universo es el «Sí» del hombre al menor instante del universo, [que encierra] en cada instante todas las eternidades, la totalidad del mundo o [de los] mundos.

[La] fe dionisíaca se identifica, para Nietzsche, con lo que llama el *amor [fati]*, amor del destino.

> [illegible] de diverso de lo que se tiene, nada antes, nada después, nada por la eternidad. No sólo se debe soportar lo necesario y no esconderlo [—todo] idealismo es mentira frente a lo necesario—, sino amarlo.

[La] actitud dionisíaca, el *amor fati*, puede también expresarse en la doc[trina del] eterno retorno de cada instante que implica, si aceptamos este [instante], que cada instante, ya nos aporte gozo o dolor, se repita eter[namente]: desear y amar lo que es:

> Suprema constelación del Ser
> Que no alcanza deseo alguno
> Que ninguna negación mancilla
> Eterno Sí al Ser
> Eternamente, soy tu Sí
> Pues te amo, oh Eternidad

[La vida] personal de Nietzsche estuvo cargado de atroces sufrimien[tos, debido] a su enfermedad, de la que sabía que podría destruir su cere[bro. Para] él, hay que reconocerlo, amar «lo que es» era un acto heroico. [...] a este respecto, al escribir:

> A menudo me he preguntado si no le debo a los años más difíciles de [mi vida] más que a cualquiera de los otros. Conforme a lo que me enseña [mi naturaleza] más honda, lo que se da necesariamente también es lo útil, [visto] desde lo alto y en la perspectiva de una economía superior. [No sólo] se debe soportar, debe amarse [...]. *Amor fati*: he ahí mi naturaleza [...].

Y Nietzsche continúa mostrando todo lo que debe a la larga enfermedad que lo mina: «Le debo también mi filosofía».

Este amor a la vida, a la existencia, incluida en lo que puede tener [illegible]

[illegible]

(lo cuyo moralismo, de hecho, no apreciaba). Esto no quiere decir [que] hayan tenido en absoluto necesidad de aquellas lecturas para construir [su] actitud con respecto al destino, pero también es cierto que es inevitable reconocer el estrecho parentesco entre su actitud y la de los estoicos. Por ejemplo, por lo que respecta al consentimiento alegre, ¿cómo no acordarse del pensamiento de Marco Aurelio?

> Es propio del hombre de bien, amar y acoger con alegría todos los acontecimientos que salen a su encuentro y que están vinculados a él por el Destino.

[illegible] Marco Aurelio [illegible]

pre es bello y oportuno», el azar nietzscheano entre lo ineluctable y [lo] útil. Por otro lado, Marco Aurelio no duda en proclamar que todo [lo que] está vinculado, de una manera o de otra, a los procesos naturales [aunque] sea terrorífico o repugnante, las gargantas abiertas de las fieras, las [espumas,] el fango, la vejez, recibe su belleza de su relación con el curso de la Naturaleza universal. También se puede añadir que Nietzsche mismo [citaba con] emoción aquellos versos del estoico Cleantes que terminan el *Manual* [de] Epicteto:

> ¡Destino, yo te sigo! Si no quisiese,
> tendría que hacerlo por necesidad y con lágrimas en los ojos!

Hay sin embargo entre Goethe y Nietzsche una gran diferencia, ya que el fatalismo alegre de Goethe, del que habla Nietzsche, no está solamente inspirado en el estoicismo, sino también, después de su descubrimiento de la literatura oriental y persa, en el Islam. Escribe en el *Diván de Occidente y Oriente* acabado en 1815:

> Es locura que cada individuo, para su caso particular
> haga valer su opinión personal.

> Si «Islam» quiere decir «sometido a Dios»,
> vivimos y morimos todos en Islam

A Goethe le gustará retomar esta fórmula: «Vivimos todos en Islam», [por ej]emplo, en una carta del 19 de septiembre de 1831 a Adela Schopen[hauer,] a propósito de la epidemia de cólera. Existe indiscutiblemente en [el] Goethe la creencia en una Providencia. Pero el Dios-providen[cia de] Goethe no es, como Alá, un Dios personal, sino que se identifica [con la] Naturaleza [illegible]

[illegible]

[...] de la facultad del juicio. Para Goethe y Nietzsche, esta [...] ética supone una actividad de orden estético (lo que está excluido [illegible]

[Para] Goethe y Nietzsche el arte es un medio privilegiado de acceso [a la reali]dad, un modo de conocimiento que puede conducir a aquel que [...] a experimentar lo que Nietzsche llama el sentimiento dionisía[co. Goethe] y Nietzsche son en esto herederos de Alexander Baumgarten [...] [fun]dador de la estética, quien en 1750, en su *Aesthetica*, afirmaba que [junto] a la verdad lógica hay una verdad estética. Oponía, por ejemplo, el [eclipse] observado por los astrónomos y los matemáticos al eclipse percibi[do con] emoción por el pastor que habla de ello con su amada. La per[cepción] estética comporta siempre un elemento afectivo, de placer, de [illegible] [...] de la realidad, aquella aparición de un «sentimiento» de la exis[tencia] volverá a encontrarse en Rousseau, en Goethe, en Schelling, en [...] Novalis.

[El] consentimiento a la existencia está ligado, tanto en Goethe como [en Nie]tzsche, a una actividad estética, pero no a cualquiera. Goethe [reprocha,] por ejemplo, a la poesía inglesa, ser deprimente y haber inspi[rado] en los tiempos de su juventud, una «oscura repugnancia de la vida» [a la juven]tud alemana. Él mismo sentía muy intensamente aquel senti-

miento teniendo siempre, para este fin, un agudo puñal al alcance de mano. Aunque finalmente acabó riéndose de sí mismo y «resolvió vivir»[60] pero, para poder vivir en la serenidad, experimentó la necesidad de realizar en una obra literaria todo lo que había vivido, y así surgió la novela *Werther*. Aquella necesidad de exorcizar sentimientos penosos es, podríamos decir, bastante banal. Pero lo es mucho menos la definición de la «verdadera» poesía que Goethe opone a la poesía inglesa y [illegible] modelos son la poesía homérica y la poesía antigua en general porque a sus ojos, el hombre antiguo, a diferencia del hombre romántico o [illegible]no, encontraba su alegría en la existencia terrestre. Aquella verdadera poesía es para él un «evangelio profano»[61] que nos aporta paz y [illegible] porque nos eleva y nos hace ver las cosas desde lo alto como desde un globo aerostático. Es el resultado de una ascesis, de una transformación de la mirada que vuelve a situar las cosas en el Todo, en una perspectiva de conjunto. La pintura es, también ella, un medio de acceder al [illegible] existir:

> Tener frente a sí, todo el día, la magnificencia del mundo y [illegible] en disposición de hacerla súbitamente revelada por aquel don de [illegible]tura. ¡Qué voluptuosidad poder acercarse cada vez más a lo inexpresable por medio del trazo y del color![62]

De una manera general, la misión del arte consiste en «elevar a uno por encima de sí mismo»[63].

El arte es a un tiempo para Nietzsche el medio de decir sí a la existencia y la expresión de esta elección. Pero más explícitamente [illegible] Goethe, liga estrechamente arte y existencia. Desde *El origen de la* [illegible] plantea lo que llama el primer principio de su metafísica del arte: el mundo y la existencia no pueden parecer justificados sino en tanto fenómeno estético»[64]. Y casi veinte años después escribirá [illegible] como obra de arte engendrándose a sí misma»[65]. Si la existencia tiene aspectos aterradores, es porque la fealdad y la disonancia forman parte del juego estético, ya sea en el arte de la naturaleza o en el arte humano. Para Nietzsche el arte no debe expresar la insatisfacción ante lo real, como hace el arte romántico o wagneriano, sino proclamar «el reconocimiento ante la felicidad de la que se ha gozado»[66] aquella felicidad que [illegible] para Nietzsche en participar, incluso en el sufrimiento, en la gran obra de arte del mundo. Como Rafael, hay que «reconocer la existencia»

[illegible] perspectiva el arte será un arte de «apoteosis», lo que es, por ejemplo, [illegible] Nietzsche la poesía de Homero. «El arte es aquiescencia en la existencia, bendición y divinización de la existencia.»[67] Volveremos a encontrar una actitud análoga en Rilke. Para él, la misión órfica del poeta es [illegible] las cosas terrestres, glorificar la existencia.

Conclusión

[illegible]mos encontrado por tanto al final de este libro los dos temas principales de *El Velo de Isis*: las dos dimensiones, cósmica y estética, de la existencia [illegible] que resumía en mi libro precedente, citando a Nietzsche: «la [illegible] de mí mismo y de ti mismo». Experimentar de una manera cósmica [illegible] escribiendo que la naturaleza es arte y el arte, naturaleza, no siendo el [illegible] humano más que un caso particular del arte de la naturaleza.

[illegible] tengo la pretensión de afirmar que el consentimiento al ser, propuesto por Goethe y heredado en parte de los estoicos y de Spinoza, sea la [illegible] más perfecta al problema trágico de la existencia humana. Me [illegible] con proponer un modelo que puede convenir o no a tal o cual [illegible]. Por mi parte, estoy seducido por esta actitud de maravillamiento. No [illegible] mantengo desde hace tiempo ciertos escrúpulos que he expresado en distintas ocasiones. Por una parte, esta actitud interior ¿no está reservada a los privilegiados? Y, por otra parte, ¿podemos imaginarnos a [illegible] el inmenso sufrimiento en el que está sumergida la mayor parte de la humanidad, triturada por los apetitos de poder y de riqueza, o por el [illegible] ciego de un pequeño número de hombres sin escrúpulos?

[illegible] acabar este libro, tenía la impresión de haber expuesto un punto de [illegible] privilegiado que puede permitirse el lujo de practicar «ejercicios [illegible]». Me decía: nosotros, los intelectuales, vivimos en una burbuja [illegible] Homúnculo y deberíamos imitarlo rompiendo nuestro frasquito [illegible] trono de Galatea. ¿No deberíamos, como los estoicos, reconocer [illegible] la acción al servicio del prójimo, forma parte de la vida filosófica? Pero, al mismo tiempo, he tomado conciencia del mérito de Goethe, [illegible] fue un hombre de acción en Weimar pero que sobre todo, al final [illegible] dio lugar ampliamente, en sus obras, a la acción al servicio de [illegible] hombres: el símbolo de esta orientación del pensamiento de Goethe es [illegible] de su héroe, Wilhelm Meister, hombre de teatro que se convierte en médico.

[illegible] decir de hecho que la intuición fundamental que inspira [illegible] pensamiento de Goethe consiste en considerar que la realidad es,

como dice el poema *Uno y todo*, un «actuar eterno y vivo». Es en este sentido como Fausto traduce la primera frase del evangelio de Juan no «En el principio era el Verbo, el Discurso», sino «En el principio era la Acción»[1], porque solamente la Acción es capaz de crear. Lo que [illegible] ojos de Goethe, no es hablar, sino pensar y actuar

> Pensar y actuar, actuar y pensar: es la suma de toda sabiduría [...] Tanto el uno como la otra deben alternar eternamente su efecto en la vida como la inspiración y la expiración. Hay que someter la acción a la prueba del pensamiento y el pensamiento a la prueba de la acción

[illegible]

[illegible]

como hemos visto[3], reprochaba a sus contemporáneos olvidar la vida presente, preparándose para otra vida. Y en el Renacimiento, Montaigne escribía estas líneas que siempre he admirado

> ¿Cómo!, ¿no has vivido? Ésta es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones [...]. La grande y gloriosa obra maestra del hombre es vivir de modo conveniente. Todo lo demás, reinar, atesorar, edificar, no son más que pequeños apéndices y adminículos a lo sumo

[illegible]

[illegible]

[illegible] acción que debes realizar al servicio de los hombres, en una palabra, [illegible] deber». Pero «no te olvides de vivir» puede significar también «no [illegible] [illegible] amor, sino también los placeres de la mesa y de la bebida. Pero gozar [illegible] era también, para él, descubrir el gozo en la existencia misma, en [illegible] tiene de maravilloso en la actividad del cuerpo y del espíritu. Era, en [illegible]

Notas

Prólogo

[1] «"Tan sólo el presente es nuestra felicidad". El valor del instante presente en [illegible] y en la filosofía antigua», *Diogène*, núm. 133, enero-marzo de 1986, págs. 56-81 [illegible] «Terre vue d'en haut et le voyage cosmique. Le point de vue du poète, du philosophe et de l'historien», en J. Schneider y M. Léger-Orine (eds.), *Frontières et conquêtes* [illegible] Dordrecht-Boston-Londres, 1988, págs. 31-40; «Der Blick von oben», en P. [illegible] *Philosophie als Lebensform*, Berlín, 1995, págs. 123-135; «Emblèmes et symboles [illegible] Du caducée d'Hermès à la plante archétype», en *L'Art des confins. Mélanges* ofrecidos a Maurice de Gandillac, Presses Universitaires de France, París, 1985 [illegible]

[illegible]

1. «La presencia es la única diosa que adoro»

Goethe, *Gespräche*, t. I, pág. 232: conversación con Friederike Brun en Karlsbad, 9 de [illegible] de 1795. [Teniendo en cuenta que el autor se basa en la obra original de Goethe [illegible] en las obras que hayan sido traducidas al castellano y citándolas en cada caso [illegible] los casos en que Hadot se remite a la fuente original alemana, como en los pasajes de [illegible] y añadimos una lista de las obras que han sido traducidas al castellano y empleadas [illegible] (*N. de la T.*)]

[2] *Fausto II*, acto [illegible], versos 938[illegible]-9382; trad. cast. de José Roviralta, *Fausto*, Madrid, Cátedra, pág. 364.

Fausto II, acto I, verso 4685, *op. cit.*, pág. 245.

[4] *Fausto II*, acto I, versos 6487-6500, *op. cit.*, págs. 289-290.

[5] *Fausto II*, acto II, versos 9370-9371, *op. cit.*, pág. 364.

[6] *Ibid.*, verso 9419, *op. cit.*, pág. 365.

Ibid., versos 9377-9384, *op. cit.*, pág. 364.

Diván de Occidente y Oriente, «Libro de Zuleika», en *Obras completas* [illegible] «Dicen que el inventor fue Behramgur del verso». Véase también, *ibid.* [illegible] Paraíso» en *op. cit.* [illegible]

Faust II, acto III, versos 9[illegible], *op. cit.*, pág. 365.

Elegía de Marienbad, 2.ª estrofa, trad. de J.-F. Angelloz en *Les Pages immortelles de* [illegible]

[illegible]

J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, 10 de abril de 1829, Barcelona, A[illegible], 2005, pág. 113.

Conversación con Riemer del 28 de agosto de 1808, citado por W. Schadewaldt, *Goethestudien. Natur und Altertum*, Zurich-Stuttgart, 1963, págs. 211 y 22.

Goethes Briefe, HA, t. IV, págs. 346–347.

Carta a Sickler del 23 de abril de 18[illegible], en *Goethes Briefe*, HA, t. III, pág. [illegible]. Sobre la noción de *kairós*, cf. M. Jaeger, «Kairos und Chronos – oder Der prägnante Moment ist flüchtig. Antike Philosophie, klassische Lebenskunstlehre und moderne Verwerfungen», en *Prägnanter Moment. Studien zur deutsche Literatur der Aufklärung und Klassik*. Homenaje a Hans-Jürgen Schings, Wurzburg, 2002, págs. 405–420.

Sobre Laocoonte, HA, t. XII, pág. 59.

Sobre este tema cf. F. Bresser, *Die Wahl des Augenblicks in der griechischen Kunst*, Múnich, 1969.

Goethe, *Viajes italianos*, Verona, 16 de septiembre de 1786, en *Obras completas*, págs. 35–36.

Goethe, *Viajes italianos*, Nápoles, 17 de mayo de 1787, *ibid.*, págs. 204–205.

Faust II, acto III, versos 95[illegible]–9519, *op. cit.*, pág. 367.

[illegible]

[illegible], Hiperión, 1994, pág. 17. Cf. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de* [illegible] *de Nature*, París, 2004, pág. 91.

[illegible] *ibid.*, XVI, pág.

Hölderlin, *El archipiélago*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 75.

Goethe, *Winckelmann*, HA, t. XII, págs. 98–99.

[illegible]

[illegible] actitud de Nietzsche a este respecto, cf. mi prefacio a E. Bertram, *Nietzsche* [illegible] *de mythologie*, trad. de P. Pitrou, París, 1990, págs. 8 y 30.

Hesíodo, *Trabajos y días*, versos 95–106, trad. de A. y M. A. Martín Sánchez, Madrid, [illegible], 1993, pág. 72. Sobre este pesimismo cf. A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs* [illegible], París, 1932, pág. 161 y ss., las traducciones de Solón y de Sófocles que siguen [illegible]

[illegible]

Sófocles, *Edipo, rey*, verso 1186, trad. de A. Alamillo, Madrid, Gredos, pág. 357.

[illegible] 40, trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Cátedra [illegible]

[illegible] *De la naturaleza*, III, v. 1023 y ss., trad. de Eduard Valentí Fiol, Barcelona, [illegible] 1997, págs. 102–103.

Sobre este tema cf. J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, 1981, 2.ª ed., 1989.

[illegible] *la tranquilidad del alma*, [illegible] 6–15, *Obras completas*, trad. de L. Riber, [illegible] Aguilar, 1943, págs. 140–41.

Goethe, *Winckelmann*, HA, t. XII, págs. 100–101.

Cf. P. Hadot, *Le Voile d'Isis*, ed. cit., págs. 285 y ss.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, [illegible] 77, trad. de Carlos García [illegible], Madrid, Alianza, 2007.

Antifonte el Sofista, en *Les Présocratiques*, ed. por P. Dumont, París, «Bibliothèque de la Pléiade», 1988, pág. 1112.

Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 66.

Ateneo, *Deipnosofistas*, XII, 544 a-b, trad. de Alfonso Martínez Díez, Granada, Universidad de Granada, 1975.

Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 18, 59.

Ibid., I, 18, 60. [Traducción realizada directamente del francés. (*N. de la T.*)]

Citado por Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 15, 9, trad. de I. Roca, Madrid, Gredos, [illegible], pág. 158.

Texto griego y traducción italiana en G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Turín, 1973, fragm. 240, pág. 567.

Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 18, 63.

Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 3, 1174a17 y ss. Cf. H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1973, págs. 190 y ss.

Horacio, *op. cit.*, II, [illegible], 25, págs. 214–215.

Sentencias vaticanas, § 14, en Epicuro, *Lettres, maximes, sentences*, por J.-F. Balaudé [illegible] ducción un poco diferente de la mía), París, 1994, pág. 2[illegible] [Se ha traducido directamente del francés, pero puede consultarse la traducción de J. Vara en *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1996. (*N. de la T.*)]

Horacio, *op. cit.*, I, 11, 7–8, págs. [illegible]–313.

Horacio, *Epístolas*, [illegible], 4, 13–14.

Lucrecio, *De la naturaleza*, II, 1034–1035, págs. 66–67.

Horacio, *op. cit.*, III, 29, 41–43, págs. 312–313.

Lucrecio, *De la naturaleza*, III, [illegible] pág. 71.

Sentencias vaticanas, § 10, en Epicuro, *Lettres, maximes, sentences*, por J.-F. Balaudé, París, 1994, pág. 2[illegible] (véase la nota de J.-F. Balaudé).

L. Robin, *Lucrèce, De la Nature*, comentario de los libros III–IV, París, 192[illegible], pág. 151.

Todas las citas de Marco Aurelio han sido traducidas directamente del francés de Hadot. Puede consultarse, por ejemplo, la traducción española de R. Bach Pellicer, Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 200[illegible]. (*N. de la T.*)

Ibid., VII, 29, 3 y III, 12, 1.

Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, París, 1997, págs. 152–154.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, § 3, 3–4.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 78, 14, pág. 470.

Séneca, *De los beneficios*, VII, 2, 4–5, en *Obras completas*, pág. 35[illegible].

Ibid., *Epístolas morales a Lucilio*, 74, 27.

Plutarco, *Des notions communes contre les stoïciens*, § 8, 1062a, en *Les Stoïciens*, textos traducidos por É. Bréhier, editados bajo la dirección de P.-M. Schuhl, París, [illegible], «Bibliothèque de la Pléiade», pág. [illegible]

[illegible]

Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, § 14, 3.

Séneca, *De los beneficios*, VII, 3, 3, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 354.

Plutarco, *op. cit.*, § 37, [illegible].

Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, § 37.

Ibid., X, 5.

Ibid., X, 21.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 66, 6, pág. 368.

Conversación con J. D. Falk, en *Goethes Gespräche*, t. IV, pág. 469.

Sobre este importante movimiento de ideas cf. Ph. Beck y D. Thouard (eds.), *Popularité de la philosophie*, [illegible]

[illegible]

[illegible], Humboldt Universität, Berlín, 1962.

Hemos optado por traducir *être-là* (*Dasein*) por «ser-ahí» y no por «estar-ahí», debido al carácter existencial, de permanencia, por tanto, que tiene esta palabra aquí. (*N. de la T.*)

Viajes italianos, Verona, 16 de septiembre de 1786, en *op. cit.*, pág. 35.

Elegía de Marienbad, en *op. cit.*, pág. 195.

Cf., más arriba, pág. 35.

Cf. el estudio de W. Schadewaldt, *op. cit.*, págs. 435–448, de donde tomo prestados lo que sigue varios ejemplos.

Faust II, acto III, verso 94[illegible]: «Mi voz (*Wort*) temblaba, se me cortaba»; *op. cit.*, pág. 365.

«An Grafen Paar», en *Goethes sämtliche Werke*, JA, 1902, t. III, pág. 12. Sobre este [illegible] Akademie [illegible] Stuttgart [illegible]

[illegible]

Sobre este tema cf. W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, Bonn, 1964, pág. 345, y Lohmeyer, *Faust und die Welt*, pág. 321. Como en el caso de la expresión *être-là* (cf. [illegible]) hemos optado por traducir esta expresión, *être-au-monde*, con el verbo «ser» («ser en el mundo»), por referirse a una experiencia existencial y no a un mero estado [illegible]

[illegible] (R. Cansinos Assens, *op. cit.*, pág. 1570) y «Grande es el gozo de vivir, más grande el gozo de la vida» (J. Talens, *Poemas del diván de Oriente y Occidente*, Málaga, Cuadernos del Sur, 1972), por lo que hemos traducido directamente del francés. (*N. de la T.*)

Cf. más adelante, págs. 49 y 127–131 para otras reflexiones sobre este tema.

En HA, t. II, pág. 631. Véase también J. Müller, «Goethes Zeneriebuis im "West-östlichen Diwan"», en J. Müller (ed.), *Gestaltung Umgestaltung*. Homenaje por el 75 aniversario de Hermann August Korff, Leipzig, 1957, pág. 155.

B. Pasternak, *El doctor Zhivago*, trad. de F. Gutiérrez, Barcelona-México, Noguer, [illegible], pág. 569.

Poemas del diván de Oriente y Occidente, «Reencuentro», ed. cit., págs. [illegible]

Cansinos Assens traduce por «Encuentros», en op. cit., pág. 1567. A propósito de [illegible] véanse los comentarios de H. Fuchtenberger, pág. 466, de E. Trunz, HA, t. II, pág. 642; y de J. Muller, «Goethes Zettelarbeit am "West-östlichen Diwan"», pág.

Fausto, verso 1700; op. cit., pág. 52.

W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, ed. cit., págs. 343-344.

Cf. A. Schöne, J. W. Goethe, *Faust. Kommentare*, Darmstadt, 1999, págs. [illegible]

HA, t. III, págs. [illegible]

Para esta última hipótesis cf. H. J. Weigand, «Wetten und Pakt in Goethes Faust», en W. Keller (ed.), *Aufsätze zu Goethes Faust I*, Darmstadt, 1984, págs. 426-427.

Goethe, *Conversaciones con el canciller Müller*, trad. cast. de R. Sala, en [illegible], Barcelona, Alba, 2002.

Cf. W. Schadewaldt, *Goethestudien*, ed. cit., págs. 203 y 246.

Fausto, versos 3188-3192; op. cit., pág. 195.

Fausto II, acto V, versos 11581-11586; op. cit., pág. 420.

Cf. *Elegía de Marienbad*, ed. cit., verso 100, citado más abajo.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, § 5.

HA, t. I, pág. 307.

Goethe, *Conversaciones con el canciller Müller*, 4 de noviembre de 1823.

La traducción española difiere mucho de la de Hadot, por lo que traducimos literalmente del francés; cf. Goethe, *Egmont*, acto II, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar [illegible]

Conversaciones con el canciller Müller, 7 de septiembre 1827.

Lebensregel, HA, t. I, pág. 319 (trad. cast. de R. Cansinos Assens, [illegible], en op. cit., t. I).

Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, §§ 1-2.

Elegía de Marienbad, en op. cit., pág. 195.

J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, 28 de febrero de 1831, Barcelona, [illegible], 2005, pág. 536.

Ibid., 3 de noviembre de 1823, pág. 77.

Viaje a Italia, Roma, 27 de octubre de 1787, en op. cit., págs. 262-263.

Cf. más arriba, pág. 23.

Poesía y verdad, III, 14, págs. 395-396.

Cf. más arriba, pág. 23.

Carta a Auguste von Bernstorff del 17 de abril de 1823, en *Goethes Briefe*, HA, [illegible], pág. 63.

«Legados», en *La vida es buena (Cien poemas)*, trad. de J. [illegible] Reina, Madrid, [illegible], 1999, pág. 163.

«Zuleika habla», en *Obras completas*, pág. 1539. Cf. también «Suleika habla», en *La vida es buena (Cien poemas)*, pág. 116: «¡El espejo me dice que soy hermosa! [illegible] Y envejecer también es mi destino. Ante Dios tiene que ser eterna cada cosa, ¡ámalo por un instante en mí lo divino!» *[N. de la T.]*

Maximen und Reflexionen, § 752, HA, t. XII, pág. 471 (Hecker § 314).

Fausto II, acto V, versos 12104-12105, op. cit., pág. 432.

«Legados», op. cit., pág. 163.

Poesía y verdad, libro VIII, pág. 227.

«Uno y Todo», en *La vida es buena (Cien poemas)*, ed. cit., pág. 136.

Diván de Occidente y Oriente, «Dichosa nostalgia», en *Obras completas*, t. [illegible], págs. 1510-

Cf. más arriba, pág. 4[illegible]

Maximen und Reflexionen, § 1068, HA, t. XII, pág. 518.

Traducimos en este caso directamente del francés, véase *Diván de Occidente y Oriente*, del Paraíso, en op. cit., pág. 1607. *[N. de la T.]*

II. La mirada desde lo alto y el viaje cósmico

[illegible]

de la T.]

B. Saint Girons, *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours*, París, 2005, pág. 96.

Volvemos a encontrar la imagen de la montaña como altar en el poema «Viaje de [illegible] al Harz», en *La vida es buena (Cien poemas)*, ed. cit., págs. 42-45.

H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps Modernes*, París, 1999, pág. [illegible] (*Die Legitimität* [illegible])

[illegible]

Eine historische Interpretation der Landschaftsmalerei, Berlín, 1973, págs. [illegible] y ss.

Sobre los sentimientos que inspira la montaña al hombre moderno, cf. M. H. [illegible], *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the* [illegible], Cornell University, 1959.

J. Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, trad. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus.

Homero, *Ilíada*, V, 275-276, trad. de L. Segalá, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pág. 45.

Ibid., V, 770-772, pág. 61.

Apolonio de Rodas, *Las argonáuticas*, I, 1112-1116, trad. de M. Brioso, Madrid, [illegible], pág. [illegible]

Sobre la mirada desde lo alto y la geografía, cf. las páginas consagradas a este tema en Jacob, *La Description de la terre habitée de Denys d'Alexandrie ou la leçon de géographie* [illegible], 1990, págs. 23-28.

[illegible] Madrid, Cátedra, 1995, pág. 44.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 89, 2; M. V. Marcial, *Epigramas*, IV, 64; Plinio el [illegible], *Cartas*, V, 6 y II, 17; Estacio, *Silvas*, II, 2; *Antología palatina*, IX, 808.

Séneca, op. cit., 79, 2.

Historia augusta, *Vida de Adriano*, [illegible]

Ibid., [illegible]

[illegible]

Apolonio de Rodas, *Las argonáuticas*, III, 154-184; op. cit., pág. 136.

A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, pág. 445, n. 6 (Las páginas 441-459 son muy interesantes para el problema que nos ocupa).

Ibid., pág. 445, n. 6.

F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan dans la Grèce antique*, París, [illegible] 1975).

La representación del vuelo del espíritu planea, para algunos historiadores, el problema de una influencia eventual del chamanismo. He evocado esta cuestión en *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de E. Cazenave, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998, págs. 199-205, y en el artículo «Shamanism and Greek Philosophy», en H.-P. Francfort y R. Hamayon (eds.), *The Concept of Shamanism. Uses and Abuses*, Budapest, 2002, págs. [illegible]

De lo sublime, XXXV, 2-3, trad. de F. de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, págs. [illegible]

Ambas traducciones se han realizado directamente del francés. Puede consultarse la trad. en castellano de M.ª [illegible] Santa Cruz, A. Vallejo y N. L. Cordero, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, [illegible]

Cicerón, *Sobre la república*, VI, 9-29.

Filón, *De specialibus legibus*, III, § 1-2 (trad. Moses). Compárese también [illegible] 644, al hablar de los sabios, ciudadanos del mundo.

Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, [illegible] 54.

Lucrecio, *De la naturaleza*, I, 72-74; II, 1044-1047; III, 16-17, trad. de E. Valentí [illegible] Madrid, Planeta, 1997, págs. 5, 67, 71.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 102, 21, pág. 262. [En la traducción francesa encontramos «espíritu» (*esprit*) en vez de «pensamiento». Cf. nota 99, en «Las alas de la esperanza». *(N. de la T.)*]

Marco Aurelio, *Meditaciones*, [illegible], § 1.

Cf. los textos en Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, ed. cit., pág. [illegible]

Séneca, *Cuestiones naturales*, I, prólogo, § 7.

Cicerón, *República*, VI, § 16, 16. Cf. Séneca, *Cuestiones naturales*, prólogo, §§ [illegible]; Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, § 36, 1 y XI, § 12.

Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 147-151, trad. de A. Ruiz de Elvira, Madrid, [illegible] Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pág. 172.

Lucrecio, *De la naturaleza*, II, 7-10, pág. 37.

Séneca, *Cuestiones naturales*, I, Prólogo, § 7.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, § 48; IX, § 30; XII, § 24, 3.

Se encontrará una traducción inglesa del *Icaromenipo* y del *Caronte* en la edición de la Loeb Classical Library, núm. 54, y una traducción francesa por É. Chambry en la colección Garnier (desgraciadamente agotada y no reeditada). Hay también traducciones castellanas de [illegible] Castro Rodríguez, en *Diálogos de los dioses. Icaromenipo*, Madrid, [illegible]

Luciano, *Icaromenipo*, 11, t. II, Loeb Classical Library, núm. 54, pág. 28 [illegible] Homero, *Ilíada*, XIII, 4-9.

Homero, *Odisea*, XI, 308.

Luciano, *Diálogos de los muertos*, 20, t. VII, Loeb Classical Library, núm. 431, [illegible]

Por ejemplo, Epicteto, *Conversaciones*, III, 22, 24.

Luciano, *Cómo escribir la historia*, § 49, trad. inglesa, t. VI, Loeb Classical Library, pág. 56.

Ibid., § 49, pág. 60, citando a Homero, *Ilíada*, XIII, 4-5.

[illegible]

[illegible] *Cosmographie*, introd., trad. y notas de J. Lemoine, París, 1998. La obra se conoce también bajo el título *De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et* [illegible]

H. Tuzet, *Le Cosmos et l'imagination*, París, 1965, pág. 317.

Sobre estos textos cf. A. Koestler, *Los sonámbulos, el origen y desarrollo de la cosmología*, Barcelona, Salvat, 1986; M. H. Nicholson, *Voyages to the Moon*, Nueva York, 1948, y *The Breaking of the Circle*, Nueva York, 1949; H. Tuzet, *Le Cosmos et l'imagination*, págs. 215 y ss.

Pascal, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg, París, 1971, § 72, págs. 347-349; § 305, pág. 427; § 206, pág. 428. [La traducción de J. Llansó ofrecida aquí sigue la edición de Lafuma, cuya correspondencia con la de Brunschvicg indicamos aquí: *Pensamientos*, Madrid, Alianza, [illegible], § 199, pág. 76, § 50, pág. 35, § 201, pág. 81. *(N. de la T.)*]

Voltaire, *Micromegas*, capítulo primero, pág. 29 (Hatier Poche), trad. cast. de [illegible], Madrid, Siruela, 1988.

Idem, *Zadig*, cap. 9, pág. 49 (Hatier Poche).

A. Chénier, *Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), París, 1958, pág. [illegible]. No hemos hallado la traducción castellana, por lo que se ha traducido directamente del francés. *(N. de la T.)*

Cf. los excelentes artículos de R. Denker, «Luftfahrt auf montgolfierische Art in Goethes Dichten und Denken», *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, 26 (1964), págs. 181-198, y de M. Wenzel, «Buchholz præsgt vergebens die Lüfte. Das Luftfahrt- und Ballonmotive in Goethes naturwissenschaftlichem und dichterischem Werk», *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1988, págs. 79-112, cuya lectura me ha ayudado mucho a redactar el presente estudio.

W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, Francfort-Bonn, 1957, pág. 370.

Fausto II, acto III, versos 9952-9953; op. cit., pág. 376.

G. Bianquis, «Goethe et Voltaire», en *Études sur Goethe*, París, 1951, pág. 98.

Cf. más adelante, pág. 80.

Traducción ligeramente modificada de J.-F. Angelloz en *Les Pages immortelles de Goethe*, presentadas por H. Carossa, París, 1942, pág. 117. Véase también Goethe, *Poésies*, [illegible], pág. 256. [Se ha traducido directamente del francés pero puede consultarse la traducción castellana de R. Cansinos Assens, en op. cit., t. I. *(N. de la T.)*]

Goethe, *Años de andanzas*, I, 3, pág. 53.

Kant, *Crítica del juicio*, §§ 26-28, trad. francesa de A. Philonenko, págs. 94-98; véase, por ejemplo, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa, 1997, págs. [illegible]-208.

Goethes Werke, HA, t. VIII, pág. 56[illegible]

Goethe, *Años de andanzas*, I, 3, pág. 532.

Sobre la noción de fenómeno originario, cf. G. Bianquis, *Études sur Goethe*, ed. cit., [illegible] 45-80; P. Hadot, *Le Voile d'Isis*, pág. 261.

M. Wenzel, art. cit., pág. 95; encontraremos el texto del poema en *La vida es buena (Cien poemas)*, pág. 42.

Se ha traducido directamente del francés pero puede consultarse, por ejemplo, Goethe, *Los sufrimientos del joven Werther*, trad. de J. M.ª Valverde, Madrid, Planeta, [illegible] *(N. de la T.)*

Goethe, *Faust I*, versos 1092-1099; *op. cit.*, pág. 138.

G. Bachelard, *El aire y los sueños*, trad. de E. de Champourcín, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister, trad. de M. Salmerón, Madrid, Cátedra, 2008, II, 2.

Goethe, *Briefe*, HA, t. I, pág. 544.

Carta a Kestner del 8 de febrero de 1773, WA, t. IV, 2, pág. 52; cf. W. Schadewaldt, *Goethestudien. Natur und Altertum*, ed. cit., págs. 134 y 155.

Poesía y verdad, México, Porrúa, 2000, libro XIII, pág. 368. Quizá sería interesante añadir que Goethe escribe a Charlotte von Stein que Voltaire mira las cosas desde lo alto, como desde un globo aerostático, pero también que las ve con cierto desprecio (Goethe, *Briefe*, HA, t. I, 7 de junio de 1784, pág. 440).

Faust II, acto III, versos 9897-9902; *op. cit.*, pág. 374.

Cf., más arriba, págs. 25-27.

M. Wenzel, art. cit., particularmente págs. 104-105.

En el austero osario, versos 31-32, HA, t. I, pág. 367, en *Poésies*, t. II, pág. 275. [Traducimos] en este caso directamente del francés. *(N. de la T.)*

Faust II, acto V, *op. cit.*, págs. 412-413.

Ofrecemos aquí la variante «como quiera que fuese» en vez de la traducción de Rovirosa, «sea lo que fuere», con el fin de armonizar con la traducción de Reina del poema *El novio* (*op. cit.*, pág. 134), «como quiera que sea, la vida es buena», que Hadot para en la última parte de esta obra con aquel pasaje de *Fausto*; cf. nota 19 de «[illegible] a la vida y al mundo». *(N. de la T.)*

F. Schenthauer, *Kommentar zu Goethes Faust*, Stuttgart, 1999, pág. 292.

A. Schöne, J. W. Goethe, *Faust Kommentar*, Darmstadt, 1999, pág. 78.

Cf. más adelante, págs. 135-136.

Weimar Jubelfest, Weimar, 1825, págs. 37-39.

Cf. Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, págs. 251-253.

Anselme de Boot, *Symbola varia*, Ámsterdam, 1686, pág. 292.

Martin de Vos, *Illustrations des Métamorphoses d'Ovide*, Bruselas, 1607.

Se encontrará el texto alemán y la traducción (que a veces me he permitido modificar) de las diferentes estrofas en Goethe, *Poésies*, t. II, pág. 730. [La traducción se ha realizado directamente del francés. *(N. de la T.)*]

Con R. Ayrault (*Poésies*, t. II, pág. 730) y K. Viëtor («Goethes Altersgedichte», [illegible] cañas azules», preferiblemente a otras versiones: *Luftige Berge* («montañas golpeadas por el viento») o *Bunter Berge* («montañas coloreadas»). Es más coherente con la teoría de los colores que subyace en el poema. En *Poesía y verdad*, lib. [illegible], ed. cit., pág. [illegible], Goethe, evocando una peregrinación al monte Saint-Odile, habla del azul de las montañas [lejanas] que se divisan en la lejanía y que los «atrae», a él y a sus compañeros.

K. Viëtor, *op. cit.*, págs. 154 y ss.

Teoría de los colores, § 779-780, en *Obras completas*, t. [illegible], ed. cit., pág. 525.

Faust II, acto I, verso 4727; *op. cit.*, pág. 246.

K. Viëtor, *op. cit.*, pág. 57.

Hemos traducido en este caso directamente del francés pero ofrecemos la traducción [illegible]

Cf. F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan*, ed. cit., pág. 156, que considera que el comportamiento de Dédalo es ejemplar de la justa manera de ver, del *ethos* del [illegible] griego, del equilibrio entre la audacia y el respeto».

Cf. más arriba, pág. 45.

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. V (1967), pág. 562.

E. Trunz, en Goethe, *Werke*, HA, t. VIII, pág. 583. Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1997, pág. 197.

Texto alemán y traducción en *Poésies*, t. II, pág. 728.

Ibid., t. II, pág. 730.

[illegible], IV, proposición [illegible]

Los años de aprendizaje, VIII, 5, ed. cit., pág. 621. Salmerón traduce «Acuérdate de que tienes que vivir», pero traducimos en el texto literalmente según la expresión empleada [illegible]

[illegible]

traducido directamente del francés por no figurar el fragmento citado en la edición castellana de los diarios de Leopardi (*Zibaldone. De pensamientos*, trad. de R. Pochtar, Barcelona, [illegible], 1990). *(N. de la T.)*]

Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. I, ed. C. Pichois (Bibliothèque de la Pléiade), París, 1975, págs. 7-41. Trad. cast. de A. Martínez Sarrión, en *Las flores del mal*, Madrid, Alianza, 1999, pág. [illegible]

Ibid., nota de C. Pichois, pág. 1059, citando el ensayo de Baudelaire sobre Wagner.

Cartas de Heinrich von Kleist fechadas entre el 4 y el 31 de agosto de 1806.

E. Renan, *Œuvres complètes*, t. IX, París, 1958, pág. 1 [illegible]

Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, trad. J. L. Arántegui, Madrid, Siruela, 2005, [illegible]

[illegible]

[illegible], pág. 104 (Pavel Popovitch); pág. 184 (Vitaly Sebastianov).

Ibid., pág. 165 (Oleg Makarov); pág. [illegible] 13 (Patrik Baudry); pág. [illegible] 16 (Vladimir Lya[illegible]); pág. 134 (Byron Lichtenberg).

Le Spationaute, pág. 179; *La Terre vue du ciel*, pág. 39 (Alekséi Leonov); pág. [illegible] (Alfred Worden); pág. 176 (Alexander Alexandrov); pág. 220 (Sigmund Jähn).

Le Spationaute, pág. 177 (Wubo Ockels).

La Terre vue du ciel, pág. 99.

Ibid., pág. 46.

Ibid., pág. 53 (Loren Acton); pág. [illegible] 77 (Piotr Klimuck); pág. 300 (Andrián Nikoláyev).

Ibid., pág. 131 (Mohammed Ahmed Faris); pág. [illegible] 38 (Sultan bin Salman [illegible]

[illegible]

[illegible] no por «humanistas», sino por «humanitarios», con el matiz de amor de la humanidad.

III. Las alas de la esperanza. Las *Urworte*

Hay dos estudios que pueden ser muy útiles para la interpretación del poema: [illegible] Buck, *Goethes Urworte. Orphisch*, Fráncfort del Meno, 1996; J. Schmidt, *Goethes Altersgedicht Urworte. Orphisch*, Heidelberg, 2006.

Mi traducción ha sido influida por la de J.-F. Angelloz (*Les Pages immortelles de* [illegible]

[illegible]

[illegible] pero que el sentido corresponde en efecto a la grafía moderna *weile*, «no significa que Cupido se agita «a veces» *(zuweilen)*. De ahí mi traducción, a la que sólo [habría] que añadir el vínculo que señala E. Trunz en su comentario a las *Urworte*, HA, t. I, [pág.] 723, comparándolo con el neerlandés *meteweilen-tegenweilen*, «que nos es favorable» [illegible] a mi amigo Herman Bonne las informaciones y los consejos que me ha dado a [propósito] de este difícil pasaje. [Reproducimos literalmente la cita del verso en francés, [pues] en ambas traducciones, la de Reina («la vida, a veces vana, a veces agradable», *op. cit.*, [pág.] 129) y la de Cansinos Assens («Ocurren contratiempos en la vida», *op. cit.*, pág. 1047), [se] pierden todos estos matices: «Au cours de la vie, cela tombe tantôt dans un sens, tantôt dans le sens contraire». *(N. de la T.)*]

Öde puede ser traducido por «Caos», ya que parece en efecto que Goethe hace alusión al pasaje de Hesíodo (*Teogonía*, 116) y sobre todo a las *Argonáuticas órficas* (versos 14 y [illegible] 420 y ss.), que utilizan la fórmula «el antiguo Caos» y que hacen nacer a [Eros] de Caos. Ahora bien, la noción de Caos equivale a la de Vacío (cf. la nota de P. Mazon al texto de Hesíodo en la edición de la Colección de las Universidades de Francia: «El Caos designa una profundidad bella»). [Esta lectura difiere bastante de la traducción de Reina, «adonde el viejo *Ödo* hizo le hiciera» (*op. cit.*, pág. 129), o la de Cansinos Assens, «donde de los yermos elevose» (*op. cit.*, pág. 1047), por lo que aquí, aunque aparece en las traducciones citadas, nos animamos a traducir literalmente del francés de [illegible]. *(N. de la T.)*]

Bedingung, literalmente «condición», pero la palabra aislada no expresa el sentido profundo, es decir «delimitación y determinación apremiantes».

El término *Zone* tiene el mismo sentido en el poema *Die Weltseele*, HA, t. [illegible], pág. [illegible]: «Begeistert reißt euch durch die nächsten Zonen ins All», trad. en *Poésies*, t. II, pág. [illegible]: «En el entusiasmo lanzaos a través de los espacios más próximos al Todo».

Goethe emplea varias veces este término para designar la continuidad de los siglos, a la vez como sucesión de vicisitudes y como encadenamiento fatal; cf. *Faust II*, acto V, versos 11583-11584 (trad. en *op. cit.*, pág. 420): «La huella de mis terrenos no puede borrarse en el transcurso de las edades». *Diván de Occidente y Oriente*, «Chuld Nameh», «Libro del Paraíso»: «Sabes cuantos milenios (*Äonen*, hemos pasado en una íntima unión». *Poesía y verdad*, libro VIII (HA, t. VIII, pág. 352, 10): «Los Elohim tenían la elección de alcanzar los [illegible] *Äonen*) (...) donde el campo estaría libre para una creación nueva». *Hoy y para siempre* (*Heut und ewig*), en *Poésies*, t. II, págs. 604-605: «Las edades (*Äonen*, se hundirán [illegible]».

K. Bonnnik, «Goethes *Urworte. Orphisch*», *Philologus*, 69 (1910), págs. [illegible]

Georg Zoëga's *Abhandlungen*, editados y con compilaciones dirigidas por Welcker, Gotinga, 1817.

Welcker, *op. cit.*, págs. 32 y ss.

Heráclito, fragm. 119 Diels, pág. 73 Dumont.

Cf. Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, págs. 40-41.

Cf. la nota de A. Diès en Platón, *Leyes* (libros VII-X), pág. 133.

Cf. *Diagoras Melius. Theodorus Cyrenaeus*, M. Winiarczyk, Leipzig, 1981, fragm. 2 (pág. 29).

Platón, *Fedón*, 109d.

Idem, *República*, X, 617e, 619e. Agradezco mucho a Madame Fabienne Jourdan las iluminadoras observaciones que me ha comunicado a propósito de este texto y que me han sido muy valiosas a la hora de comentarlo.

Ibid., X, 619c.

Proclo, *Commentaire sur la République*, trad. de Festugière, t. III, pág. 249.

Ibid., pág. 249.

Leyes, IX, 877a.

G. Ricciardelli, *Inni Orfici*, Milán, 2000, introducción, pág. XXXI.

Ibid., himno 72, versos 2-3, pág. 184.

Vetio Valente, *Anthologiarum libri*, ed. W. Kroll, Berlín, 1908, pág. 126, 15; pág. 190, 5; pág. 331, 26-27.

Macrobio, *Saturnales*, I, 19, 16-18. Propongo aquí mi propia traducción. Véase también la excelente traducción de Ch. Guittard, *Saturnales*, libros I-II, París, 2004, pág. 111. [Traducimos directamente del francés de Hadot. *(N. de la T.)*]

Cf., más adelante, pág. 115.

Cf. J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle*, Leiden, 1977, págs. 653-658.

Pablo de Alejandría, *Elementa Apotelesmatica*, ed. E. Boer, Leipzig, 1958, pág. 47, 13.

Cf. F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*, Darmstadt, 1966, págs. 195 y ss.

Proclo, *Commentaire sur la République*, trad. de Festugière, t. III, pág. 287.

O. Neugebauer y H. B. van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Filadelfia, 1959, págs. 41-43 (núm. 138) y pág. 65 (núm. 338). Sobre las cuatro suertes en general, cf. *ibid.*, págs. 8-9. Doy las gracias a mi amigo Alain Segonds, quien me ha dado a conocer estos textos.

Vetio Valente, *Anthologiarum libri*, IV, 25, ed. Kroll, págs. 200-202.

Zoega, *Abhandlungen*, págs. 46 y 52; K. Borinski, «Goethe's *Urworte*. *Orphisch*», pág. 5.

Sobre el hermetismo y la astrología, cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, París, 1950, págs. 89-186.

K. Borinski, «Goethe's *Urworte*. *Orphisch*», pág. 5.

Cf. *ibid.*

Carta a Nees von Esenbeck, 25 de mayo de 1818, en Th. Buck, *Goethes Urworte*. *Orphisch*, pág. 72.

Carta a Ottilie von Goethe, 21 de junio de 1818, en Th. Buck, *op. cit.*, pág. 73.

Poesía y verdad, libro I, pág. 5; sobre el horóscopo de Goethe cf. F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *op. cit.*, págs. 67-72 y 160-163.

Ch. du Bos, *Goethe*, París, 1949, pág. 59.

Ibid., pág. 30.

Comentario de Goethe a la segunda estrofa de las *Urworte*, en *Poésies*, t. II, pág. 757.

Cf., más arriba, pág. 21.

Comentario de Goethe a la primera estrofa de las *Urworte*, en *Poésies*, t. II, pág. 755.

Poesía y verdad, libro II, pág. 46.

A. de Saint Exupéry, *Terre des hommes*, en *Œuvres complètes*, edición publicada bajo la dirección de M. Autrand y M. Quesnel («Bibliothèque de la Pléiade»), t. I, París, 1994, pág. 208.

J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, ed. cit., 12 de marzo de 1828, pág. 724. Rosa Sala Rose traduce *Widrigkeit* por «inoportunidad», no así Hadot, que prefiere *contrariété*, «contratiempo»; hacemos esta pequeña variación sobre la traducción de Sala Rose. *(N. de la T.)*

Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, t. I, París, 1958, pág. 30 y n. 1.

Goethe, *Viaje italiano*, 9 de octubre de 1786, en *Obras completas*, t. III, pág. 66.

S. Freud, «Sur la dynamique du transfert» (1912), en *Œuvres complètes. Psychanalyse*, t. XI, París, 1998, pág. 394.

Comentario de Goethe a la tercera estrofa de las *Urworte*, en *Poésies*, t. II, pág. 759.

Cf., más arriba, págs. 95-96.

Comentario de Goethe a la tercera estrofa de las *Urworte*, en *Poésies*, t. II, pág. 759.

Ibid.

Comentario de Goethe a la tercera estrofa de las *Urworte*, en *Poésies*, t. II, pág. 761.

Por ejemplo, Th. Buck, *Goethes Urworte*. *Orphisch*, págs. 54-55.

Cf., más adelante, págs. 113-115.

Los años de aprendizaje, VI, pág. 483.

Texto alemán en HA, t. XII, pág. 520 (1120).

En Goethe, *La vida es buena (Cien poemas)*, pág. 42.

Cf., por ejemplo, el poema *Ammas* citado *infra*, págs. 112-113.

Goethe, *Poesía y verdad*, IV, 20, pág. 490.

En HA, t. X, pág. 651.

Véase el extenso estudio sobre este tema de H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Fráncfort del Meno, 1979, págs. 433-604.

Texto alemán en HA, t. XIII, pág. 47; trad. francesa en H. Lichtenberger, *La Sagesse de Goethe*, Ginebra, 1921, pág. 69.

En HA, t. I, pág. 722.

J. P. Eckermann, *op. cit.*, pág. 763.

Zum Shakespeares-Tag, HA, t. XII, pág. 226.

Goethe, *Poesía y verdad*, ed. cit., pág. 496.

A. Schopenhauer, *Sur le libre arbitre*, París, 1997, págs. 101-102.

Cf., más adelante, pág. 116.

Comentario de Goethe a la cuarta estrofa de las *Urworte*, en *Poésies*, t. II, pág. 761.

Cf. W. S. Heckscher, «Goethe im Banne der Sinnbilder», en S. Penkert (ed.), *Emblem und Emblemrezeption*, Darmstadt, 1978, págs. 355-380; Th. Buck, *Goethes Urworte*. *Orphisch*, pág. 38.

W. S. Heckscher, art. cit., pág. 360 (O. Vaenius, *Emblemata sive Symbola*, Bruselas, 1624).

J. P. Eckermann, *op. cit.*, 3 de marzo de 1830, pág. 810.

Cf. E. Kleßmann, *Christiane. Goethes Geliebte und Gefährtin*, Darmstadt, pág. 46.

F. Gundolf, *Goethe*, t. II, París, 1934, pág. 252.

En Goethe, *Œuvres*, 10 vols., trad. de J. Porchat, París, 1861-1863, t. I, pág. 128. [Puede consultarse la traducción castellana de Cansinos Assens en Goethe, *Obras completas*, t. I, págs. 814-815, aunque dado lo mucho que difieren la traducción francesa de la castellana hemos optado por traducir directamente del francés. *(N. de la T.)*]

Cf. E. Kleßmann, *Christiane. Goethes Geliebte und Gefährtin*, ed. cit., pág. 67; S.

Damm, *Christiane und Goethe*, Fráncfort del Meno-Leipzig, 1998, pág. 243 (trad. francesa de N. Casanova, *Christiane et Goethe*, Actes Sud, 2003).

Teócrito, en *Bucólicos griegos*, trad. de M. García y M.ª T. Molinos, Madrid, Gredos, 1986.

En *Briefe an Goethe*, HA, t. I, pág. 305.

Cf., más arriba, pág. 103.

Faust II, acto I, versos 5573-5575; *op. cit.*, pág. 245.

En Goethe, *Poésies*, t. II, pág. 457.

Cf. las obras de E. Kleßmann y S. Damm, citadas en la nota 82 de esta sección.

Ch. du Bos, *Goethe*, pág. 54.

Ch. Daremberg y E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques*, t. IV, art. «Pileus», pág. 88.

J. A. Fowler, *Spenser and the Numbers of Time*, Londres, 1964, pág. 161.

J. P. Bayard, *Le Symbolisme du caducée*, París, 1982.

P. Hadot, «Emblèmes et symboles goethéens. Du caducée d'Hermès à la plante archétype», en *L'Art des confins*, miscelánea ofrecida a Maurice de Gandillac, París, 1985, págs. 438-444.

Goethe, *Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz «Die Natur»*, HA, t. XIII, pág. 48.

Ibid.

Sobre la Esperanza en Goethe, cf. J. Müller, «Bild und Sinnbild der Hoffnung in Goethes Werk», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, 1953/1954, págs. 109-114; H. Hildebrand, *Die Hoffnung des alten Goethe*, en *Abhandlungen der Klasse der Literatur*, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia, 1960. Este excelente estudio me ha ayudado mucho en la redacción de las páginas que siguen.

Cf., más arriba, págs. 97-98.

Sófocles, *Antígona*, verso 33, trad. cast. de A. Alamillo, Madrid, Gredos, 1992, pág. 261.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 102, 21, pág. 262. [Cf. n. 30 en «La mirada desde lo alto y el viaje cósmico». *(N. de la T.)*]

De lo Sublime, XXXV, 2-3, págs. 135-136.

Kant, *¿Qu'est-ce que les Lumières?*, en Kant, *Vers la paix perpétuelle...*, trad. de J. F. Poirier, París, 1991, pág. 43.

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. A. Pons, París, 1988, págs. 265, 267 y 295.

Hesíodo, *Trabajos y días*, versos 92-105.

S. Noica, «La boîte de Pandore et l'"ambigüité" de l'Elpis», *Platon*, Atenas, 1984, págs. 100-124.

Ibid., pág. 116.

Cf. P. Mazon, en Hesíodo, *Les Travaux et les Jours*, pág. 72.

Babrio, *Mythiambi Aesopei*, ed. M. J. Luzzatto y A. La Penna, Leipzig, 1986, núm. 58, págs. 58-59.

Teognis, *Poemas elegíacos*, I, verso 1136.

Antología Palatina, IX, 49.

Véase a este respecto el excelente estudio de E. Cassirer, «Goethes *Pandora*», en *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*, Darmstadt, 1961, págs. 7-32.

Cf. Goethe, *El retorno de Pandora*, trad. de R. Cansinos Assens en *Obras completas*, págs. 813-814.

Ibid., pág. 817.

Ibid., pág. 818. Se ha traducido, en este caso, directamente del francés. *(N. de la T.)*

E. Cassirer, «Goethes *Pandora*», art. cit., págs. 11-13.

En HA, t. V, págs. 693-695.

E. Cassirer, «Goethes *Pandora*», art. cit., pág. 25.

Des Epimenides Erwachen, versos 616 y ss., HA, t. V, pág. 387.

HA, t. V, pág. 750.

Cf., más arriba, pág. 12.

Varios autores han identificado la Esperanza y la poesía, por ejemplo, Ch. du Bos, *Goethe*, pág. 54; P. Citati, *Goethe*, París, 1992, pág. 433; W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, Fráncfort-Bonn, 1964, pág. 108.

Cf., más arriba, pág. 86.

Libro del paraíso, *Diván de Occidente y de Oriente*, en *op. cit.*, t. I.

Th. Buck, *Goethes Urworte*. *Orphisch*, pág. 60.

Cf. más adelante, pág. 138.

Carta a Reinhard, 27 de septiembre de 1807, en *Sämtliche Werke*, *Briefe*..., sección II, t. 6 (33), Fráncfort del Meno, 1993, pág. 243.

Goethe, *Poésies*, t. I, pág. 381.

J. P. Eckermann, *op. cit.*, 4 de febrero de 1829, pág. 357; véase también *Conversaciones con el canciller F. de Müller*, 19 de octubre de 1823: imposibilidad para un ser pensante de imaginar una cesación de la vida.

W. Bejamin, *Œuvres choisies*, París, 1959, pág. 113, que explica aquella exigencia por el miedo a la muerte.

J. Eckermann, *op. cit.*, 25 de febrero de 1824, págs. 99-100.

Faust II, acto V, versos 11580-11586, *op. cit.*, pág. 420.

IV. El Sí a la vida y al mundo

[1] Cf., más arriba, págs. 41 y 49.

[2] *Ibid.*, pág. 48.

[3] *Ibid.*, págs. 73-74 y 82.

[4] *Ibid.*, pág. 83.

[5] *Ibid.*, págs. 45 y 89.

[6] *Winckelmann*, HA, t. XII, pág. 98. Sobre los orígenes eventuales de este texto, cf. H. Nohl, «Wozu dient alle der Aufwand von Sternen und Planeten», *Die Sammlung*, 8 (1953), págs. 166-170.

[7] J. P. Eckermann, *op. cit.*, 25 de febrero de 1831, pág. 556.

[8] Hölderlin, *Poèmes (Gedichte)*, traducción y prefacio de G. Bianquis, París (Aubier), 1943, Fragmentos, I, págs. 440-441. Véase también Hölderlin, *Œuvres*, París, 1967, pág. 806. Trad. cast. de F. Gorbea, Barcelona, Río Nuevo, 1977, págs. 176-179.

[9] Goethe, *op. cit.*, pág. 311.

[10] J. P. Eckermann, *op. cit.*, 15 de junio de 1828, pág. 317.

[11] Debo mucho, en esta exposición, a las páginas que W. Schadewaldt dedicó al concepto de realidad en Goethe en su obra *Goethestudien. Natur und Altertum*, Zürich-Stuttgart, 1963, págs. 247-249.

[12] Carta a Schiller del 14 de junio de 1796, HA, t. II, pág. 225.

[13] J. P. Eckermann, *op. cit.*, 28 de febrero de 1831, pág. 536.

[14] Hechos de los Apóstoles, 17, 28, *La biblia del estudio*, Claret, Madrid, 2003, pág. 1766.

[15] Arato, *Fenómenos*, verso 6 [trad. cast. de E. Calderón, en *Fenómenos; introducción a los fenómenos*, Madrid, Gredos, 1993].

[16] Cf., más arriba, págs. 41 y 49.

[17] Cf., más arriba, pág. 39.

[18] *Ibid.*, págs. 73-74.

[19] Goethe, *La vida es buena (Cien poemas)*, pág. 154.

[20] Cf. más arriba, pág. 111.

[21] Fausto I, Prólogo, versos 285-286, *op. cit.*, pág. 115.

[22] Goethe, *Los sufrimientos del joven Werther*, trad. de J. M.ª Valverde, Madrid, Cátedra, 1992.

[23] Informe de Sulzer, *Die schönen Künste*, HA, t. XII, págs. 17-18.

[24] *Uno y Todo*, trad. de J. L. Reina, *op. cit.*, pág. 136.

[25] *Legado*, verso 3, *ibid.*, pág. 162.

[26] *Uno y Todo*, *ibid.*, pág. 136.

[27] Goethe, *Poésies*, t. II, pág. 200.

[28] *Ibid.*, pág. 201.

[29] M. Hulin, *La mística salvaje*, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Madrid, Siruela, 2007, pág. 40.

[30] J. J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de M. Armiño, Madrid, Alianza, 1979, pág. 115.

[31] *Dichosa nostalgia* en *Poemas del diván de oriente y occidente*, trad. de Ernst-Edmund Keil y Jenaro Talens, Málaga, Cuadernos del Sur, 1972.

[32] Sobre este tema, cf. W. Benjamin, «Las *Afinidades electivas* de Goethe», en *Œuvres choisies*, París, 1959, pág. 115.

[33] Schelling, *Aphorismes sur la philosophie de la nature*, § I, en *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), trad. de J.-F. Courtine y E. Martineau, París, 1980, pág. 75; *idem*, *Les Âges du monde*, trad. de S. Jankélévitch, París, 1949, pág. 162. Cf. P. Hadot, *Le Voile d'Isis*, pág. 300 y ss.

[34] *Conversaciones con Falk*, 14 de junio de 1809, en *Goethes Gespräche*, t. II, pág. 40. La palabra «signatura» está heredada del Renacimiento, especialmente de Paracelso: cada cosa presenta en su signatura la expresión a la vez de sus cualidades propias y las de la Naturaleza universal.

[35] *Maximen und Reflexionen*, § 752, HA, t. XII, pág. 471.

[36] Cf., más arriba, pág. 70.

[37] *Maximen und Reflexionen*, § 16-17, HA, t. XII, pág. 367.

[38] *Fausto II*, acto I, versos 6271-6274, *op. cit.*, pág. 381.

[39] Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, t. I, París, 1958, págs. 20-32.

[40] Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, trad. de E. Ovejero y Maury, en *Obras completas*, t. IV, Madrid-Buenos Aires-México, Aguilar, 1967, pág. 450.

[41] Nietzsche, *Fragments posthumes* (principios de 1888-principios de enero de 1889), 14 [14], en *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV (1977), pág. 30. Véase también para cada caso de aquí en adelante *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006-2008.

[42] *Ibid.* (finales de 1886-primavera de 1887), 7 [38] en *op. cit.*, t. XII (1979), pág. 298.

[43] Cf., más arriba, pág. 128.

[44] Cf., más arriba, págs. 128 y 136.

[45] Nietzsche, *Ecce Homo. Por qué soy tan discreto*, § 10, en *Obras completas*, t. IV, pág. 678. Véase también *Fragments posthumes* (primavera-verano de 1888), 16 [32], *ibid.*, t. XIV (1977), pág. 244.

[46] Nietzsche, *Dithyrambes de Dionysos, Gloire et Éternité*, 4, en *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII/2 (1975), pág. 71.

[47] J. Le Rider, *Malwida von Meysenbug*, París, 2005, pág. 377.

[48] F. Nietzsche, *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, págs. 94-95.

[49] Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, § 16, 3.

[50] *Ibid.*, VI, 45, 1.

[51] *Ibid.*, XII, 23, 4.

[52] *Ibid.*, III, 2.

[53] Nietzsche, *Aurora*, § 195, en *Obras completas*, t. IV, pág. 97. Sobre los «ejercicios espirituales» en Nietzsche, cf. H. Hutter, *Shaping the Future. Nietzsche's New Regime of the Souls and its Ascetic Practices*, Lexington Books, 2006.

[54] «Hikmet Nameh», «Libro de las máximas», en *Diván de Occidente y Oriente*.

[55] WA, IV, 49, 87.

[56] Goethe, *Conversaciones con el canciller Müller*, 12 de agosto de 1827.

[57] Cf. Goethe, «Mahomet», en «Notas y disertaciones del autor», en *Diván de Occidente y Oriente*.

[58] A. G. Baumgarten, *Esthétique*, trad. de J.-Y. Pranchère, París, 1988, § 423, pág. 151, y § 429, pág. 154. Cf. P. Hadot, *Le Voile d'Isis*, págs. 223 y ss.

[59] *Poesía y verdad*, libro XIII.

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*

[62] *Años de andanzas*, pág. 1184. La traducción se ha realizado en este caso directamente del francés. (*N. de la T.*)

[63] «Prolog zur Eröffnung des Berliner Theaters», en Goethe, *Werke, Briefe und Gespräche*, edición conmemorativa, ed. E. Beutler, t. III, 2.ª ed., Zürich-Stuttgart, págs. 650-653.

[64] Nietzsche, *El origen de la tragedia*, § 24, en *Obras completas*, t. V, pág. 111.

[65] Nietzsche, *Fragments posthumes* (otoño de 1885-otoño de 1886), 2 [114], en *Œuvres philosophiques complètes*, t. XII (1978), pág. 124.

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.*

[68] Nietzsche, *Fragments posthumes* (primavera de 1888), 14 [47], en *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV (1977), pág. 44.

[69] Rilke, *Los sonetos a Orfeo*, I, 7, trad. cast. de E. Barjau, en *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo*, Madrid, Cátedra, 1990, pág. 140.

[1] *Fausto I*, verso 1237, *op. cit.*, pág. 142.

[2] *Años de andanzas*, II, 9.

[3] Cf., más arriba, pág. 29.

[4] Montaigne, *Los ensayos (Según la edición de Marie de Gournay)*, traducción y edición de Jordi Bayod Brau, El Acantilado, Barcelona, 2007, págs. 1655-1656. Reproducimos la cita tal y como aparece en el original: «Je n'ai rien fait aujourd'huy. – Quoy? avez vous pas vescu? C'est non seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations [...]. Nostre grand et glorieux chef-d'œuvre, c'est vivre à propos. C'est une absolue perfection et comme divine, de sçavoir jouyr loiallement de son estre» (Montaigne, *Essais*, III, 13, París, 1962, pág. 1.088).

[5] Cf., más arriba, pág. 129.

Bibliografía

1. Ediciones de los textos de la obras de Goethe en alemán

HA (Hamburger Ausgabe) = *Goethes Werke*, 14 vols., editado por E. Trunz, 1.ª ed. Hamburgo, 1948-1969; reed. Múnich, 1981-1982.

JA (Jubiläums-Ausgabe) = *Goethes Sämtliche Werke*, 40 vols., Stuttgart-Berlín, 1902.

WA (Weimarer Ausgabe) = *Goethes Werke*, editado por encargo de la gran duquesa Sofía de Sajonia, 63 vols., Weimar, 1887-1919.

Goethes Briefe, Hamburger Ausgabe, 4 vols., y *Briefe an Goethe*, 2 vol., editado por K.-R. Mandelkow, 1.ª edición Hamburgo, 1976-1982.

Goethes Gespräche, F. von Biedermann, 5 vols., Leipzig, 1909-1911.

2. Principales traducciones francesas utilizadas por Pierre Hadot

Goethe, J. W., *Romans*, trads. y notas de B. Groethuysen, P. du Colombier y B. Briod, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade»), 1954: *Les Souffrances du jeune Werther*; *Les Affinités électives*; *Les Années de voyage*; *Les Années d'apprentissage*.

–, *Théâtre complet*, introd. de André Gide, trads. de G. de Nerval *et alii*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1951.

–, *Poésies*, trad. de R. Ayrault, 2 tomos: I. *Des origines au Voyage en Italie*, París, 1951; II. *Du Voyage en Italie jusqu'aux derniers poèmes*, París, 1982.

–, *Divan occidental-oriental*, trad., prólogo y notas de H. Lichtenberger, París, Aubier, Colección Bilingüe de Clásicos Extranjeros, 1940.

–, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. de J. Chuzeville, nueva edición revisada y presentada por C. Roëls, París, 1988.

–, *Entretiens avec le chancelier de Müller*, trad. de A. Béguin, París, 1931.

—, *Poésie et Vérité: Souvenirs de ma vie*, trad. y prefacio de P. du Colombier, París, Aubier, ámbito alemán, 1991.
—, *Voyage en Italie*, introd. de R. Michéa, trad. de J. Naujac, París, Aubier, Colección Bilingüe de Clásicos Extranjeros, 1961.

Las citas de Nietzsche han sido tomadas de Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, textos y variantes establecidos por G. Colli y M. Montinari, trad. del alemán de J.-C. Hémery, 14 vols., París, 1967-1997.

Las traducciones de Goethe y de Nietzsche han sido a menudo modificadas.

Salvo indicación contraria, los textos de las citas de Amiano Marcelino, *Anthologie Palatine*, Apolonio de Rodas, *Argonautiques orphiques*, Aristófanes, Cicerón, Diodoro de Sicilia, *Du sublime*, Hesíodo, *Histoire Auguste*, Homero, Horacio, Lucrecio, Marco Aurelio *(Écrits pour lui-même = Pensées)* [libro I], Ovidio, Séneca, Sófocles, Teognis, han sido tomados de los volúmenes de la «Collection des Universités de France» (Les Belles Lettres). La traducción ha sido a menudo modificada.

Las traducciones de Marco Aurelio (libros II-XII) son mías.

3. Ediciones en castellano consultadas de las obras de Goethe

Eckermann, J. P., *Conversaciones con Goethe*, trad. de R. Sala, Barcelona, Acantilado, 2005.
Goethe, J. W., *Fausto*, trad. de José Roviralta, Madrid, Cátedra, 1998.
—, *La vida es bueno (Cien poemas)*, trad. de J. L. Reina, Madrid, Visor, 1999.
—, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, trad. de M. Salmerón, Madrid, Cátedra, 2008.
—, *Obras completas*, trad. R. Cansinos Assens, Madrid, Aguilar, 1950.
—, *Poemas del diván de Oriente y Occidente*, trad. de Ernst-Edmund Keil y Jenaro Talens, Málaga, Cuadernos del Sur, 1972.
—, *Poesía y verdad*, México, Porrúa, 2000.

Nota de la traductora sobre la bibliografía

Con el fin de respetar las modificaciones realizadas por Hadot sobre las traducciones que cita, en ocasiones se ha traducido directamente del francés, sobre todo cuando éste se remite a la obra en alemán. Cuando Hadot se remite a la traducción francesa y hay traducción al castellano, hemos procurado en la medida de lo posible ofrecer dicha traducción, salvo en los casos (indicado en nota) en que la traducción castellana difiere mucho de la francesa. En los casos particulares de algunas obras de Nietzsche *(Fragmentos póstumos)*, de Goethe *(Fausto)* y de Marco Aurelio (*Meditaciones*, libro I) se ha traducido lo más literalmente posible del francés, apoyándonos en las traducciones castellanas citadas en cada ocasión. Por lo que se refiere a la poesía se ha procurado en la medida de lo posible y priorizando siempre la concordancia con la traducción de Hadot, recurrir a las traducciones castellanas. La traducción de los libros II-XII de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, realizada por el propio Hadot, se ha hecho literalmente del francés.

Selección bibliográfica de la obra de Pierre Hadot

Introducción a las *Pensées* de Marco Aurelio, París, LGF, 2005.
Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature, París, Gallimard, 2004.
En colaboración con Ilsetraut Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du* Manuel *d'Epictète et son commentaire néoplatonicien*, París, LGF, 2004.
La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées *de Marc Aurèle*, París, Fayard, 2002.
La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, París, Albin Michel, «Itinéraires du savoir», 2001.
La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, Barcelona, Alpha Decay, 2009.
Exercices spirituels et philosophie antique, París, Albin Michel, 2001.
Ejercicios espirituales y filosofía antigua, Madrid, Siruela, 2006.
Éloge de la philosophie antique, París, Allia, 1998.

Plotin ou la simplicité du regard, París, Gallimard, Folio Essais, 1997; 1.ª ed., París, Plon, «La recherche de l'absolu», 1963.
Plotino o la simplicidad de la mirada, Barcelona, Alpha Decay, 2004.
Qu'est-ce que la philosophie antique?, París, Gallimard, Folio Essais, 1995.
¿Qué es la filosofía antigua?, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Índice onomástico (clásicos)

Clásicos

Contemporáneos